النفس الإنسانية
عند ابن سينا وأسلافه

دراسة نقدية

الدكتور محمود سلامة

مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الدراسات العربية
جامعة المنيا

دار آمون للنشر
شارع عامر بك بالعباسية
١٩٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الفكر الإنسانى سلسلة ذات حلقات متصلة تمسك الأمم التى يقدر لها أن تشارك فى هذا المضمار بحلقاتها ، أو إن شئت ، قلت : إن النشاط العقلى الإنسانى شعلة ، متقدة دائماً ، تتلقفها الأيدى ، عبر الأجيال ، فى مختلف الأمم ، لكى تزيد اتقادها ، فتظل متأججة ، مادام هناك إنسان يعمل عقله ، ويقدح زناد فكره ، فى محاولة لاستكناه أسرار الكون الكبير ، وأسرار الكون الصغير ، الذى هو الإنسان .

فالراصد لنشاط الإنسان ، منذ بدايته ، على ظهر كوكبنا ، يجده قد تميز عن سائر الكائنات بأن له تاريخاً واضح القسمات ، محدد المعالم ، ويجد أن أبرز ما يحدد معالم هذا التاريخ هو النشاط الفكرى الذى مارسه الإنسان ، ليحاول الوصول إلى إجابة شافية على هذه التساؤلات الأزلية الأبدية : من أنا ؟ وما هذا الكون الهائل الذى يحيط بى ؟ ومن هولاء البشر الذين يحيطون بى أيضاً ؟ وما العلاقة التى تربطنى بالكون والناس ، ولماذا أنا هنا موجود ؟ وما مصيرى ؟ هل الحياة ستظل هكذا على هذا المنوال الذى أراه ؟ فيذهب أناس ، ويأتى آخرون ؟ أم أنه سيأتى يوم وتتوقف فيه عجلة الحياة عن الدوران ؟ وإذا حدث وذلك ، فهل ستستأنف حياة جديدة فى دورانها ؟ وكذا تدور الأدوار ، وتتقلب الأطوار ؟ أم أنه ستكون هناك حياة مختلفة ذات طابع مختلف ، وسمات مختلفة ؟ .

إن طرح الإنسان لهذه الأسئلة ، ومحاولته الإجابة عليها ، هو ما يشكل المضمون العام لكلمة فلسفة : الإنسان والكون ، مبدأ لإنسان والكون ، علاقة الإنسان بالكون ، علاقة كليهما بمبدئهما ، جدوى حياة الإنسان فى هذا الكون ، وما ينتظره من مصير ، كل أولئك موضوعات هى لب الفلسفة وصميمها .

ولعله قد لوحظ أن الإنسان يمثل عنصراً مهماً من عناصر هذه الفلسفة ، كيف وهو صاحب هذه الفلسفة ، ومبدعها. فإذا لم يفكر فى نفسه ، ويحاول سبر أغوارها ، ليقف على حقيقتها ، كان فكره هراء ؛ لأنه هو الركيزة الرئيسية التى يدور حولها ما يدور من سائر الأشياء الكائنة ، ولولاه ما وجد فكر ، ولا نشاط خلاق .

وإذا كانت قيمة الإنسان ، وتميزه عن سائر المخلوقات من حوله ، بنشاطه العقلى ، وقدرته على أن يطور نفسه ، ويستغل ما حوله فى سبيل الوصول إلى حياة أفضل ، مستخدماً فى ذلك كله ، ما ميزه الله به ، دون سائر عناصر الطبيعة من حوله وهو العقل ، كان لابد له من أن يبحث عن هذه الإمكانية الكامنة فيه ، تلك التى - لاشك - أنها غير بدنه ، وإن خالف فى ذلك بعض المفكرين ، إذ البدن لا يختلف فى تكوينه الكيميائى عن المكونات الكيمائية لسائر مظاهر الطبيعة الحية والجامدة .

ومن هنا ، كان التفكير فى هذا الشئ الكامن فى كيانه ، المختبئ وراء مظهره المادى الذى هو البدن . وكان هذا التفكير ، بطبيعة الحال فطرياً ، لأن نفس الإنسان التى بين جنبيه - كما يقال - هى أقرب إليه من أى شئ آخر ، فهى معه ، حيث كان ، فى ليله ونهاره ، فى عمله وراحته ، فى يقظته ونومه ، فى كل لحظة من لحظات حياته ، منذ ولادته إلى أن يلقى ربه . بل هى حقيقة هذا الإنسان وذاتيته وهويته .

ولما جاء الإسلام ، فتح المجال الواسع أمام الإنسان ليفكر فى ملكوت السموات والأرض ، وكان من بين موضوعات التفكير التى أتاحها أمام الفكر نفس الإنسان ، كدليل على خالق السموات والأرض إذ يقول سبحانه وتعالى : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » فانطلق رجال الفكر المسلمون ، يبحثون وينقبون . بادئين من كتابهم الكريم وتعاليم

دينهم الحنيف ، وما وجدوه أمامهم من التراث الإنسانى المفعم بهذا اللون من التفكير . فتلقفوا هذا التراث يدرسونه ، وينقدونه ، فيقرون منه ما أعجبهم وتلاءم مع مشربهم ، ويستبعدون ما لا يروقهم ولا يتمشى مع روح حضارتهم ، ويضيفون ما تجود به قرائحهم ؛ فحملوا بذلك مشعل الحضارة الإنسانية حيناً من الدهر ، حتى أوصلوه إلى من جاء بعدهم ، وبذلك يكونون قد تأثروا بمن سبقهم ، وأثروا فيمن بعدهم . وبذلك لم يكونوا مجرد نقلة ، بل كانت لهم إيجابيتهم ، فأسهموا فى ترقية الفكر الإنسانى ، ودفعه إلى الأمام ، إذ تركوا وراءهم بصمات واضحة على صرح الحضارة الإنسانية .

وكان فكر ابن سينا بمثابة إحدى قمم الفكر الإسلامى عموماً ، وفلسفة النفس الإنسانية ، على وجه الخصوص .

ومن هنا كان لابد من استعراض أهم معالم التراث الإنسانى فى علم النفس ، قبل ابن سينا ، بل قبل نشأة الحضارة الإسلامية ، والسير فى تسلسل هادئ ، بدءاً بالفكر المصرى القيم ، ومروراً بالتراث الشرقى فى بلاد الهند وفارس ، ثم اليونان ، قبل الوصول إلى المحيط الإسلامى . وعند الوصول إلى نطاق الفكر الإسلامى ، كان لابد من البدء بما جاء فى القرآن الكريم ، خاصاً بهذا الموضوع ، ثم الانتقال إلى علماء الكلام ، ثم المتصوفة ، ثم الفلاسفة المسلمين السابقين لابن سينا . ثم ابن سينا ، الذى يعتبر بمثابة خاتمة المفكرين المسلمين فى مجال النفس الإنسانية ، لأن من جاء بعده من مفكرى الإسلام كانوا إما عالة عليه ، وإما فى مستواه .

ولم تجئ دراستنا هذه مجرد سرد تاريخى ، أو استعرض لما قيل ؛ بل كان حرص هذه الدراسة على أن يكون طابعها العرض النقدى للأفكار المطروحة ، مبينة ما كان يدور حول هذه الأفكار من مؤثرات

مذهبية دينية أو سياسية . لأن رجال الفكر الإسلام لم يتخذوا عملهم ذات يوم ترويحاً عن النفس ، أو لمجرد الترف الفكرى ، بل كانوا ذوى طبيعة إيجابية ، تسهم فى محاولة توجيه المجتمع الإسلامى وجهات معينة ذات ألوان معينة ، سواء اتفقنا نحن الآن مع هذه الوجهات ، أو اختلفنا معها .

وبعد فهذا هو قصارى ما استقطعت ، وهو على أية حال جهد المقل ، فإن كنت قد وفقت فى إيصال فكرة جديدة إلى دارسى الفلسفة ، أو فى وضع لبنة من لبنات الدراسات الفلسفية فى عصرنا ، فهذا منة من الله ونعمة ، وإذا لم يكن ذلك كذلك ، فحسبى أننى اجتهدت ، وتكفينى المحاولة فى ذاتها ، فما نشاط الإنسان فى هذه الحياة إلا عبارة عن محاولات قد يحالفها النجاح ، وقد يجانبها .

الفصل الأول

النفس الإنسانية عند القدماء

(١) تمهيد

(٢) النفس الإنسانية فى مصر القديمة

(٣) النفس الإنسانية فى الهند وفارس

(٤) النفس الإنسانية عند اليونان

تمهيد :

لا يضرب الفكر اليونانى فى أعماق التاريخ إلى أبعد من القرن السادس قبل الميلاد ، وهو القرن الذى ظهر فيه أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين أطلق عليهم مؤرخو الفلسفة اسم الفلاسفة الطبيعيين ، أى الذين شغلوا أنفسهم بالبحث عن أصل العالم الطبيعى ، ملتمسين هذا الأصل فى المكونات الأساسية للطبيعة ، أو فى ما كان يطلق عليه هؤلاء الفلاسفة اسم العناصر الأربعة : الماء والتراب والهواء والنار .

ولم يلتفت فلاسفة اليونان إلى موضوع النفس الأنسانية إلا على يد سقراط الذى أثرت عنه العبارة المشهورة : (اعرف نفسك أيها الإنسان) ولذا قيل عنه إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض . ومن هنا فإن الفلسفة اليونانية لم تعرف موضوع النفس الإنسانية قبل القرن الخامس قبل الميلاد . بأستثناء فيثاغورس الذى نقل هذا الموضوع عن الديانات الشرقية .

وإذا ما اتجه النظر صوب الشرق القديم فإنه حتماً سيجد هذا الموضوع مطروحاً سواء أكان ذلك على بساط البحث الفلسفى . أم متمثلاً فى الجوانب الدينية لعقائد الشرقيين على أختلاف نحلهم ومذاهبهم ، وإن كان من الصعب الفصل بين الفلسفة والدين فى تلك البلاد إبان العصور القديمة ، شأنها فى ذلك شأن غيرها من أصقاع العالم إذ كان الدين مصاحباً للأسطورة ، والاثنان لا ينفصلان عن التفكير العقلى . بل لعل الشرق لم يكن فى ذلك أقل من بلاد اليونان أنفسهم فى عهد فلاسفتهم الكبار .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإنه من الأوفق البدء بما فى تراث الشرق القديم من حديث عن النفس الإنسانية بمصر القديمة ، لأن تراث المصرين القدماء يوغل فى القدم إلى ما قد يتجاوز الأربعين قرناً .

النفس الإنسانية فى مصر القديمة :

هل وصل المصريون القدماء إلى نوع من علم النفس الإنسانية يمكن أن يكون له دلالته من الوجهة الفلسفية ؟ وهل تجاوز هؤلاء الذين عاشوا فى فجر التاريخ واقع الحياة المادية المشخصة إلى حياة مستترة خفية تقف وراء هذه الحياة المحسوسة ؟

من المتوقع والحالة هكذا، أن يكون الوصول إلى قول فاصل فى هذه القضية أمراً فى غاية الصعوبة ؛ خاصة أنه حتى قبل سنة ١٧٩٨م[1] لم يكن أحد يعرف عن مصر القديمة شيئاً ذابال ، اللهم إلا ما ورد فى العهد القديم عن علاقة العبرانيين بمصر ، وعلاقة المصريين بهؤلاء المهاجرين إليها من ولد يعقوب ، بل إن هذا الذى جاء فى العهد القديم عن مصر يعد إلى حد بعيد غاية فى الحداثة ، إذا ما قيس بتاريخ مصر الضارب فى أعماق الماضى .

وكان ما جاء فى القرآن الكريم عن فرعون موسى ، وعن بنى إسرائيل فى مصر فى عهد يوسف بن يعقوب مضافاً إلى ما جاء فى العهد القديم هو المصدر الوحيد تقريباً الذى يمكن أن يكون محل ثقة أمام المؤرخين .وما ذكره هيرودوت عن مصر ، وعن زيارته لها لا ينجو من آثار الخيال إلى الحد الذى يمكن اعتباره نوعاً من الأساطير . فهيرودوت لم يزر مصر إلا إبان فترة الانهيار ، ولذلك كان جل ما ذكره عن مصر لا يعدو أن يكون معلومات لم يشاهد هو أحداثها ، وإنما استقاها كسائح من أفواه أناس شأنهم أن يمتعوا زوارهم بأساطير وخرافات يتناقلها الأحفاد عن الأجداد على أنها تمثل تاريخ مصر ، وذلك حتى يحصلوا على أوفى نصيب مما تجود به أيدى السائحين[2] ،

---

(١) وهو تاريخ حملة نابليون على مصر واكتشاف حجر رشيد الذى أزاح كثيراً من الأستار عن تاريخ مصر القديمة .

(2) Leslie Greener: The Discovery of Egypt, London, cassell, P. 9.

كما هو الحال بالنسبة لمن يتخذ مهنة (الترجمان) المتوارثة فى أيامنا ، تلك المهنة التى أخذت فى الانقراض الآن بعد أن أخذ المرشد السياحى يحل محل هذا الترجمان .

وهكذا ظل أمر التاريخ المصرى القديم سراً حتى بدأ العلماء يجدون فى حل الرموز المنقوشة على حجر رشيد . ومن ثم توالت الكشوف نتيجة للحفريات المتتابعة التى قام بها الأثريون على أختلاف جنسياتهم ، وبدأت أرض وادى النيل تبوح بأسرارها ، وإن كان ذلك ببخل شديد ، ومع ذلك فلم ييأس علماء الآثار ، وأصبح لعلم المصريات أهميته على المستوى العالمى .

وإذا كان علماء المصريات قد نجحوا فى التوصل إلى تقسيم تاريخ مصر القديمة إلى عصور من الوجهة السياسية ، فإن دارس الفلسفة يجد من الصعوبة بمكان أن يحاول جمع شتات الأفكار ليبنى منها نمطاً متكاملاً ، خاصة أن ما كشف من نصوص حتى الآن لا يشبع نهم الباحث فى هذا الحقل من الدراسة . ومن ثم يجد ألا مناص أمامه من أن يحاول سد الثغرات إعتماداً على خبرته بتتبع سير الديانات والفلسفات الموغلة فى القدم ، فيعمل الخيال المؤسس على الحقائق ، كى ينتهى إلى ما يشبه أن يكون بناء فلسفياً حول موضوع ما من الموضوعات الفلسفية .

ويكون (توملين) على حق عندما أخذ يوازن بين ما ارتآه فلاسفة اليونان الطبيعيون فى القرن السادس قبل الميلاد ، من آراء حول نشأة الكون ، وبين ما عثر عليه الحفريون من نصوص تنتمى إلى مصر القديمة فى هذا الموضوع ، ليجد أن المصرين كانوا أكثر تقدماً إزاء هذه القضية .

فعلى حين يذهب (طاليس) Thales إلى إرجاع أصل العالم إلى الماء ، ويرى (آنا كسمندر) Amaximander أن العالم نشأ عن نوع من الضباب ، وأرجع (أنا كسيمينز) Anaximenes نشأة الكون إلى شيء غامض سماه اللامحدود The Boundless ، على حين رأى هؤلاء ما رأوه ، نجد المصريين القدماء الذين سبقوا فلاسفة اليونان بثلاثين قرناً ، يذهبون إلى أن الفكر هو أصل نشأة العالم . ويستدل على ذلك بما يوجهه كهنة (منف) إلى الإله (بتاح) من توسلات ، على أنه نائب عن الآلهة ، ويصورونه على أنه (قلب ولسان الآلهة) فقد « أعلن أسماء كل الأشياء : خلق بصر العينين ، وسمع الأذنين ، وتنفس الأنف ، حتى يمكن أن تنتقل إلى القلب وهو القلب المتسبب فى أن كل نتيجة يجب أن تظهر ، وهو اللسان الذى يعلن عن فكر القلب[1] » .

أما فيما يتصل بالنفس الإنسانية ، وما كان لقدماء المصريين من أراء حولها ، فإن الدارس هنا لا يتوقع أن يفوز بدراسات منظمة مثلما وصل إليه مفكرو الحضارة الإغريقية ، أو الحضارة الإسلامية أو الحضارة المسيحية ؛ لأن حضارة وادى النيل - كما سبقت الإشارة - ما تزال فى دور الإفصاح عن مكنونها . فالبعد الزمنى ، وتوالى الحضارات على أرض مصر ، تشكل صعوبات كثيرة أمام الأثريين فضلاً عن دارسى الفلسفة .

ومع ذلك فإن ما تم التوصل إليه من كشوف يكفى لإعطاء فكرة أقرب إلى الوضوح ، فيما يتصل بهذا الموضوع . وعلى سبيل المثال ما كشف من نصوص تتصل بطقوس دفن الموتى ؛ وأسطورة (أوزوريس) ، ومسرحية (منف) ، وبعض النصوص الأخرى ، مثل نص (عازف القيثارة) و (عدو البشر) .

---

(١) أ . و . ف . توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، القاهرة دار المعارف ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

لم يكن ما توصل إليه علماء المصريات من أفكار مصرية قديمة حول النفس الإنسانية يتصل اتصالاً مباشراً بالمباحث الفلسفية الأكاديمية ، ولكنه يعتبر جزءاً من العقيدة الدينية متصلاً بالحياة والموت ، فقد كان المصريون القدماء ينظرون إلى مراحل ثلاث يمر بها الإنسان بدءاً بلحظة الميلاد وهى : المرحلة الدنيوية ، أو المرحلة الأولى ، ثم مرحلة الاستقرار فى القبر ، ثم مرحلة ما وراء القبر ، أو الحياة الآخرة .

وليس من المستطاع الحكم على عقيدة المصريين فى هذا الصدد بما إذا كانت ديانة شعبية ، أو ما إذا كانت ذات أصول إلهية موحى بها من الله إلى بعض الأنبياء والرسل ، غاية أمرها أنها قد حدث لها مثلما حدث لبعض الديانات السماوية المعروفة من تأويلات أو تحريفات بعدت بها عن أصلها . فنحن كمسلمين يخبرنا القرآن الكريم بأن هناك أنبياء ورسلاً لم يخبر الله بهم محمداً صلى الله عليه وسلم[١] ويذكر الغزالى أن المباحث المنطقية المأثورة عن أرسطو ليس بالضرورة أن تكون من نتاج العقلية الأرسطية ، بل يمكن أن تكون مستقاة من وحى سماوى سابق على أرسطو نفسه[٢] .

إن ما لاحظه الباحث الأمريكى (چيمس هنرى بريستد)[٣] من تفرد المصريين القدماء دون شعوب الأرض بالإهتمام بالحياة الآخرة ، مستدلاً بما بذلوه من جهود فائقة فى سبيل الحفاظ على جسد الميت سليماً ، سواء عن طريق التحنيط ، أو عن طريق إحكام بناء القبور ، أقول هذه الملاحظة ذات أهمية فيما نحن بصدده الآن . لأنها وإن كانت

---

(١) غافر : الآية ٧٨ .

(٢) الغزالى : القسطاس المستقيم ، ضمن مجموعة القصور العوالى ، القاهرة ، مكتبة الجندى ، ص ١٥٠ .

(٣) بريستد : تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، القاهرة ، دار الكرنك ، ١٩٦١ ، ص ٨٥ .

بالنسبة لهذا الباحث سبيلاً إلى تأكده من عقيدة المصرين القدماء فى الحياة الآخرة . وبالتالى اهتمامهم بما يتبع ذلك من فكرة الخلود الذى ينصب على عنصرين هما عنصر الشخصية الإنسانية وهما الجسد والروح أو النفس . فإن ذلك يجعلنا ننظر على عكس (بريستد) - إلى الخلف ، أى إلى الحياة الدنيا لهؤلاء القدماء ، أعنى أن آراء المصرين حول دور النفس أو الروح كعنصر من عناصر الشخصية الإنسانية المتصل بالخلود تعطينا فكرة قوية عن أهتمامهم بهذا العنصر فى الحياة الدنيا . لأن المؤمن بحياة أخرى على هذا النحو الذى يدفعه إلى الاهتمام بها ، واعتبارها داراً للثواب والعقاب ، ينبغى له وهو فى حياته الدنيا أن يولى هذا العنصر أهمية قصوى لكى يكون مستعداً لهذه الحياة المقبلة .

ويؤثر عن المصريين القدماء - كما تصور نقوشهم على معابدهم ، وكما تصوره نصوص الأهرام - عدة ألفاظ تتصل بحياة الإنسان غير المرئية وهو فى الدنيا ، أو عناصر شخصية الإنسان غير المادية ، مثل لفظ (الكا) ولفظ (البا) ولفظ (الياخو) . وقد تكررت هذه الألفاظ فى مناسبات مختلفة ، تشير إلى ما كان يوليه هؤلاء القدماء بسميات هذه الألفاظ فى فترات مبكرة من تاريخ مصر .« فهناك على حيطان معبد الأقصر ، حيث صور مولد أمنحتب الثالث فى مناظر منحوته ، ترجع إلى أواخر القرن الخامس عشر قبل الميلاد ، نجد الأمير الصغير محمولاً على ذراع إله النيل ، يصحبه فيما يظهر طفل آخر ، وهذا الشكل الثانى الذى يطابق فى مظهره الشكل الأول عبارة عن كائن يطلق عليه المصريون لفظ (كا) وقد ولد مع الأمير ، ومنحه الإله إياه ، وكان هذا الرفيق الغريب للأمير ذا جسم ، وكانت حظوظ الاثنين على الدوام بعد ذلك ترتبط إرتباطاً وثيقاً »[١] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٨٨ ، ٨٩ .

ويعلق (بريستد) على هذا (الكا) بأنه قد أسئ فهمه ، إذ يذهب باحث آخر إلى أن وظيفة (الكا) كانت محصورة فى الطقوس الجنازية ولكن يؤكد (بريستد) خطأ هذا الباحث ، ذاهباً إلى أن وظيفة (الكا) لا تقتصر على ما بعد الموت ، كما أنه لم يكن أحد عناصر الشخصية الإنسانية بل هو شخصية مستقلة ، موازية للشخصية الإنسانية ، ترافق الإنسان طوال حياته ، وترحل معه إلى العالم الآخر بعد مماته وتلازمه فى قبره ، وتكون له بمثابة الحارث الغيبى فهى إذن شخصية تنتمى إلى عالم الغيب يخلقها الله مع الشخصية الإنسانية وتظل معها حتى يوم القيامة[١] .

ويمكن إضافة وظيفة أخرى لهذا (الكا) تتجاوز مجرد الحراسة فى القبر وهى أنه يشبه أن يكون موكلاً بالرحمة والعذاب معاً كما سيظهر من النصوص التى سترد بعد قليل .

وللأسف الشديد ، ليس لدى (بريستد) دليل على شمول وظيفة (الكا) فى الحياة الدنيا سوى النقش الموجود على معبد الأقصر . وهذا شىء طبيعى بالنسبة لشعب يعتقد إعتقاداً جازماً فى الحياة الآخرة ، ويخاف كل الخوف على مصير المتوفى ، فإن الأبناء كانوا يعتبرون أنفسهم مسئولين عن الضمانات التى تكفل لآبائهم كل نعيم فى قبورهم . أما الحياة الدنيا ، فإن وظيفة (الكا) تكون هنا مستقرة فى وجدان الأحياء ، ولعل ثمة تسجيلات لهذه الوظيفة وتفاصيلها لم يتم العثور عليها ، وربما درست فيما درس من آثار المصرين القدماء .

غير أنه يمكن بناء على ظهور لفظ آخر مرادف للفظ (الكا) وهو لفظ (الياخو) الاستعانة بمدلول اللفظ الآخير على تخيل وظيفة (الكا) فى حياة الإنسان الدنيا ، خاصة أن اللفظ الأخير قد حل محل اللفظ

---

(١) المرجع السابق : ص ٩٣ .

الأول فى الدولة الوسطى ، وإن لم يتخل لفظ (الكا) تماماً عن موقعه[1] .

فالمتجول الآن أعنى فى عصرنا ،فى ريف مصر شماله وجنوبه ، يجد بين كبار السن ممن لم ينالوا خطا من الثقافة ما يشبه الأسطورة حول لفظ (الأخت) الذى يعنى أن (الأخت) شخصية غيبية موازية للإنسان لا تفارقه طيلة حياته ، وأن على الإنسان أن يبذل كل ما فى وسعه لكى ينال رضا هذه (الأخت) المستترة ، ولذلك يقولون عن (المصروع) إن أخته غاضبة عليه ، ويذهبون إلى العرافين لكى يحاولوا جلب رضا هذه (الأخت) على المريض حتى يشفى من مرضه ، ويبدوأن هذا الاعتقاد قد انحدر من أيام قدماء المصرين مع شىء من التحريف اللفظى .

وفى قصة (أوزوريس) نفاجأ بأن (حورس) عندما قتل (ست) عدو والده (أوزوريس) ، أصبح الأخير بمثابة (كا) لهذا العدو (ست) وإذا كان الشخص بعد موته يصبح تحت سيطرة هذا (الكا) ، يكون من المعقول أن هذا (الكا) أعلى كعباً من الإنسان الموازى له ، سواء أكان ذلك فى الدنيا - كما ظهر من الأسطورة الحالية المشار إليها سلفا - أو كان ذلك فى الآخرة كما هو واضح من أن (أوزوريس) قد أصبح (كا) . (ست) . وبذلك نكون بإزاء عالمين منفصلين تماماً : عالم إنسانى ، وعالم غيبى ، وإذا كان العالم الأخير غير بعيد عن العالم الأول ، فهو معه بمثابة الظل ، فعالم الإنسان ظل لعالم (الكا) أو العكس ، ومن المعقول أيضاً أن يكون للآلهة (كاءات) على نحو ما سبق .

ويبدو هنا أننا بإزاء عالم أفلاطونى ، أو قريب الشبه بالعالم الأفلاطونى . فأفلاطون يرى أن العالم الواقعى ليس سوى ظل للعالم

(١) المرجع السابق : ص ٩٥ .

الحقيقي (عالم المثل) ، وأفلاطون كان قد زار مصر ، فى أخريات مجدها ، ولا شك أن هذه الأفكار المصرية القديمة ، كانت ما تزال تدرس فى معاهدها ، ولم تكن رحلة أفلاطون هذه من باب التريض أو البحث عن المتعة ، بل كانت للدراسة المتأنية ، فلماذا لا يمكن الافتراض أن أفلاطون قد أخذا فكرة العالم غير المرئى عن قدماء المصريين ، وأضاف إليها شيئاً من آراء أستاذه سقراط الذى ارتفع هو الآخر بالمشخصات الجزئية إلى المعانى الذهنية الكلية ، ومن ثم أستطاع التلميذ أن يبنى عالمه المثالى الذى أعتبره الكثير عالماً خيالياً ، وإن كان بعد هذه المقارنة يمكن أن يكون عالماً حقيقياً على الأقل بالنسبة لأفلاطون نفسه ، إذ راى المصريين ينظرون إليه على أنه عالم حقيقى دينى راسخ فى أعماق وجدان كل مصرى ، وهو فى نفس الوقت مدون ومسجل فى كتابة المصريين التى لا شك أنه نال قسطاً وافياً من دراستها أثناء تلمذته فى مصر .

بل إن ملاحظة كون الإله له (كا) عند قدماء المصريين ، يمكن أن توصل إلى احتمال أن يكون هناك ترتيب تصاعدى فى نظام (الكاءات) إذا ليس من المعقول أن يكون المصرى القديم قد ساوى بين (كا) الفلاح الفقير و (كا) مالك الأرض ، أو (كا) حاكم المقاطعة ، أو (كا) الوزير أو (كا) الملك . ويمكن طبقاً لذلك أنه كان هناك نظام محكم ، يبدأ من أقل (الكاءات) وينتهى بأعلاها ، وإذا كان (أوزوريس) هو (كا) (ست) إله الشر فإن هذا (الكا) لابد أن يكون هو سيد (الكاءات) كلها .

لأنه إذا أعوزنا الدليل الواقعى اليقينى ، فإن علينا أن نفسر السابق باللاحق ، أو نفسر اللاحق بالسابق ، فتراث أفلاطون قد بقى لنا شبه كامل ، ووجه الشبه بين فكر أفلاطون وهذه الظاهرة من الفكر

المصري قوى ، ولا يوجد تحت أيدينا حتى الآن سوى شذرات من هذا الفكر ، فلا يبقى أمامنا إلا أن تملأ الفجوات التى خلفها الزمن بفعل عواديه الطبيعية . وربما ما تزال أرضنا حبلى بالأسرار التى سيأتى اليوم الذى تجود علينا فيه ومن ثم يصبح هذا الفرض حقيقة علمية مؤكدة .

أما فيما يتصل بالنفس الإنسانية التى هى عنوان الحياة للبدن ، وفى الوقت ذاته وسيلة التفكير ومجمع الأحاسيس والمشاعر ، فإن المصريين قد استخدموا للتعبير عنها لفظاً آخر غير اللفظين السابقين ، ونعنى به لفظ (با) ، ولما لم يكن هؤلاء المصريون يفصلون فصلاً تاماً بين جانب النفس الذى هو مصدر الحيوية والنشاط الجسمى ، وبين جانبها الذى هو (العقل) أو أداة التفكير ، فإنهم رمزوا للأثنين معاً برمز واحد هو طائر[1] له رأس إنسان وذراعاه ، وقد صور داخل القبور ، فوق توابيت الموتى وهو يمد بإحدى ذراعيه إلى خياشيم المومياء بشكل (قلع) وهى الصورة التى تعبر عن كلمة (النَفَس) (بفتح الفاء) ويمد باليد الأخرى حاملة (صورة) ترمز إلى كلمة (الحياة)[2] ولأن المصريين كانوا ينظرون إلى الشخصية الإنسانية نظرة متكاملة متعادلة ، فالجسم والنفس هما عنصراها المتماثلان ، لهذا السبب ، كان لابد لكى يستطيع المتوفى أن يستعيد الحياة مرة أخرى فى قبره ، وكذلك فى اليوم الآخر ، لابد له لكى يستطيع ذلك ، من أن يظل الجسم سليماً من البلى ، حتى تتمكن النفس من العودة إليه مرة أخرى ؛ وبذلك يمكن تفسير حرص المصريين القدماء على ضرورة وضع الأطعمة فى القبور ، حتى إذا عادت النفس إلى الجسد ، إستطاع الميت النهوض من مجثمه ، فيجد وسائل العيش جاهزة ، ويمارس حياته بشكل طبيعي تأهباً لليوم الآخر حيث الحساب والثواب والعقاب ؛ ومن ثم نستطيع

(١) يلاحظ توافق هذا الرمز مع ما سيذكره أفلاطون فى إحدى أساطيره عن النفس الإنسانية بأنها طائر ذو جناحين .

(٢) بريستد : تطور الفكر والدين ، ص ٩٣ .

القول بأنهم كانوا يؤمنون ببعث الروح والجسد معاً ، وأن كل روح أو نفس مختصة بجسد واحد هو جسدها الذى كانت تعيش معه فى حياتها الدنيا ؛ ومن ثم يكون (توملين) قد جانبه الصواب عندما ذهب إلى أن المصريين كانوا يؤمنون بنوع من تناسخ الأرواح Transmogrifica-tion أستدلالاً بعودة أزوريس إلى الحياة بعد أن منحه ابنه (حورس) عينه لتحل محل عين (أزوريس) التى كان (ست) قد أقتلعها[1] . بل إن كهنة مصر القديمة لم يكونوا يكتفون بوضع وسائل الحياة فى القبر لكى يجدها الميت جاهزة عند عودة نفسه إلى جسده ، بل كانوا يرددون التراتيل التى تحث الميت علي أن يستعيد الحياة مرة أخرى « انهضوا يا ساكنى قبوركم فكوا (أربطتكم) الق الرمل بعيداً عن وجهك ، أقم نفسك عن جنبك الأيسر ، إسند نفسك على جنبك الأيمن ، إرفع وجهك حتى تستطيع أن تتطلع إلى هذا الذى فعلته من أجلك ، إنى إبنك ، إنى وارثك »[2] .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن الأبناء والأحفاد كانوا يشعرون بأن عليهم واجباً نحو مساعدة آبائهم وأجدادهم الذين ماتوا كى يستعيدوا حياتهم من جديد ، أو تعود إليهم نفوسهم (باءاتهم) ومن ثم فإنهم كانوا يقدمون القرابين عند القبور ، لا من أجل الترحم عليهم ، بل من أجل أن تكون هذه القرابين بمثابة أطعمة مجهزة لهم ، وبواسطتها يستطيع هؤلاء الأموات إستعادة النفس مرة أخرى . وذلك كما فعل (حورس) - كما سبق - مع أبيه (أزوريس) ، فقد إستطاع الابن أن يقتل عمه الشرير (ست) ثم وجد لزاماً عليه أن يساعد أباه على استعادة حياته ، وأن يعيد إليه نفسه التى فارقته نتيجة واقعة الموت ، فمنحه عينه ومن ثم عادت نفسه إليه[3] وطبيعى أن تكون عودة النفس

(١) توملين : فلاسفة الشرق ، ص ٤٥ .
(٢) بريستد : تطور الفكر والدين ، ص ٩٦ .
(٣) المرجع السابق : ص ٩٨ .

هذه عودة غير تامة إذ كانوا يعتقدون أن النفس تعود للبدن وهو فى القبر عودة تمهد له إمكانية الانتقال إلى الحياة الآخرة ، فليس معنى عودة النفس إلى بدنها هو عودة الميت إلى الحياة الدنيا مرة أخرى

ومن هنا ندرك أن المصريين القدماء قد اعتقدوا أن الإنسان ليس هو هذا الجسد الحى المرئى فحسب ، بل إنهم اعتقدوا أن هناك عالماً غيبياً وراء الحس ، وأن النفس التى هى مبعث حياة الجسد هى من صنف هذا العالم الغيبى ، وأنها وإن فارقته بحادثة الموت ، فإنها تعود إليه فى قبره ، ويظل هكذا بين الحياة والموت إلى أن ينتقل إلى اليوم الآخر ليواجه حسابه فيه إن خيراً وإن شراً .

النفس الإنسانية فى الهند وفارس :

ربما يكون هناك نوع من التردد إزاء الحديث عن النفس الإنسانية فى الفلسفة الهندية والفارسية ممتزجتين ؛ وبالمثل يمكن أن يكون هناك تردد حول تسمية ما كان لدى الهنود والفرس من أفكار تتصل بموضوع البحث مما يمكن أن يطلق عليه أسم « فلسفة » .

أما بالنسبة للتردد الأول ، فإن بلاد الهند وبلاد فارس متجاورتان ولغتهما القديمة واحدة ، هى السنسكريتية ، وما اللغتان الهندوسية والفارسية إلا لهجتين متفرعتين عن هذه اللغة القديمة ، واللغة - كما هو معروف - وعاء للفكر ، والوعاء يؤثر غالباً فى محتواه ؛ كما أن الآريين الذين وفدوا من الشمال غازين قد إجتاحوا كلاً من الهند وفارس فصبغت الدولتان بصبغة واحدة هى صبغة الغزاة الجدد .

وأما التردد الثانى فمرجعه إلى أن الفلسفة والدين ربما ينظر إليهما على أنهما ينتميان إلى جذور مختلفة ؛ ومع ذلك فإنهما فى حقيقة الأمر لم يكونا بمعزل عن بعضهما البعض فى تلك العصور السحيقة ، فقد كان رجال الدين أو الكهنة فى مثل تلك العصور هم المفكرين والفلاسفة . ومن هنا فإنه إذا ما نظر إلى نمط التفكير ووجهته من حيث إنه نتاج عقول إنسانية أمكن أن يطلق عليه اسم « فلسفة » ؛ وإذا نظر إليه من حيث إنه طقوس وشعائر مقدسة أمكن بالمثل أن يسمى « دينا » فالفكر والدين فى تلك الأحقاب وجهان لعملة واحدة . وحتى لو افترضنا أن هذه الشعائر الدينية كانت فى منشئها ذات طابع إلهى موحى به إلى نبى أو رسول ، فإنه مع إستمرار الشعائر وتعرضها لتأثيرات المفكرين ، وامتداد الزمن بها ، يمكن أن تتحول إلى ديانة شعبية ، نتيجة لدخول عناصر جديدة بأستمرار على الوحى الإلهى الأصلى ، وبذلك يتدخل البشر فى صنع كثير من العناصر الدينية التى هى نتيجة إجتهادات عقول أناس متعاقبين .

نقول ذلك بمناسبة محاولة البعض التقليل من شآن هذا التأثير الشرقى بالمقارنة بالتأثير اليونانى فى فكر منطقة الشرق الأوسط ، بالرغم من إعترافه ضمناً بمدى هذا التأثير فى فلاسفة ومتصوفة إسلاميين(١) .

على أية حال فإن البرهمية تطالعنا على أنها أول دين عرفته بلاد الهند وإن كانت هناك فروض كثيرة ، تذهب إلى أنه كانت هناك ديانات سابقة على البرهمية ، ولكن إلى أن تثبت صحة مثل هذه الفروض ، فستظل البرهمية هى أول ما عرفته منطقة الهند من ديانات .

لم يقتصر نفوذ هذه الديانة على منطقة الهند ، بل أمتد بعد ذلك - كما سبقت الإشارة - إلى منطقة فارس ، حتى بعد ظهور الزرادشتية بل إن البرهمية قد أثرت فى الزرادشتية منذ ظهورها .

ويرجع أقدم كتب تتصل بالديانة البرهمية وهى كتب (الريج فيدا) Rig - Feda إلى فترة ما بين ١٥٠٠ ، ١٢٠٠ ق.م(٢) وهو الوقت الذى كانت فيه الحضارة المصرية قد قطعت شوطاً بعيداً .

والمهم هنا هو الإجابة على هذا التساؤل وهو : ماذا كان موقف مفكرى الهند الدينيين من قضية النفس الإنسانية ؟ وماذا كان دورها فى مجال الفكر . ، وإدراك حقائق الكون . وعلاقتها به من حيث المنشأ والمصير ؟ .

(١) ج . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) توملين : فلاسفة الشرق ، ص ١٦٩ ، ١٧٣ . يلاحظ أن الغربيين ينطقون اسم الكتب مستخدمين حرف F أو حرف V بينما ينطق الهندوس هذه الكلمة بحرف W فيقولون (ويدا) وليس (فيدا) . أنظر د. رءوف شلبى : الأديان القديمة فى الشرق ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٣ ، ص ٩٦ .

هل النفس الإنسانية تنحصر وظيفتها فى منح الإنسان الحياة ؟ أى هل يقتصر دورها على بعث الحيوية الطبيعية فى الجسم البشري ؟ أم أن لها صلة بعالم فسيح يتماثل معها فى الغيبية ، ومن ثم فهى أكثر صلة بهذا العالم غير المرئى منها بالعالم المرئى ؟ .

ضمن كتب أو مجموعة (الريج فيدا) توجد أناشيد تسمى : (المنتراس) تدور حول موضوعات فلسفية ، وأهم هذا الأناشيد هو نشيد (الخلق) حيث يأتي ذكر (الأول) أو (الواحد) الذى كان موجوداً فى البداية ، ولم يكن ثمة شىء معه ، هذا الواحد هو (تيت كام) Tate Kam كما عبرت عنه اللغة السنسكريتية . ويعترف الفكر الهندى بوجود « قوة » وراء كل الأشياء ، أو أمام كل الأشياء أو متخللة فى كل الأشياء ، أى أنه إذا فرض أن جردنا كل الأشياء من صفاتها الناقصة أو الخاطئة ، فإنه لن يبقى إلا هذه القوة أو الوحدة أو (البراهمان) الذى لا يمكن أن يتحدد أو يتصور بواسطة العقل البشرى « واجب الحياة والقوة والنشاط ، الإله الذى تعترف كل الالهة بقيادته » ثم يتابع النشيد سيره ليقول : « أى إله سيعيد وتقدم له القرابين ؟ » دلالة على عجز العقل البشرى عن إدراكه .

ونفاجأ بعد ذلك بأناشيد (الريج فيدا) وهى تتغنى بإلهين هما : (آجنى) Agni إله النار ، و (إندرا) Indra إله العاصفة ويبدو أن مشكلة الألوهية عند هؤلاء القوم معقدة جداً وغامضة فى نفس الوقت . فإننا نجد (البراهمان) - على الرغم من أنه يمثل الإله الواحد -يتخذ اسمين آخرين هما : (فشنو) Wishnu ، و (سيفا) Ciwa فالاسم الأول خاص بالخلق ، والثانى خاص بالرحمة والعطف ، والثالث خاص بالهلاك والدمار « وهذه الأسماء الثلاثة تشكل ثالوثاً بعضه الخالق ،

(١) دكتور رءوف شلبى : الأديان القديمة فى الشرق ، ص ١٠٤ .

وبعضه الحافظ ، وبعضه المهلك ؛ ولكل واحد وظيفته يؤديها بقوته »[1] .

وتتضح العلاقة القوية بين كل من الهند وفارس فى مجال الدين والفكر الفلسفى حينما نرى تقديس كل من البلدين لإلهين مشتركين هما : (إندرا) و (نارونا) Naruna ، وإن أصبح الإله الأول فى بلاد الفرس شيطاناً يماثل (أهورا مزدا) إله النور[1] .

أما عن النفس الإنسانية ، فإننا نجد حديثاً عنها فى نشيد الخلق المشار إليه سلفاً فى (الريج فيدا) . ومن خلال ذلك نكتشف حواراً أو جدلاً يمارسه المنعزلون فى الغابات ، وهم يبحثون عن العلاقة بين (النفس) Atman والعالم المنطوى على الأساس المقدس (براهمان) . ويتبين من الحوار أنه إذا كان الأساس المقدس هو حقيقة العالم ، بعد أن يتجرد هذا العالم من العيب أو النقص ، وإذا كان هذا الأساس المقدس لا يمكن إدراكه ، فإن فى كل إنسان (نفساً) خالدة مغايرة للنفس الطبيعية التى بها تكون الحياة الواقعية ، وهذه النفس الموجودة فى الأفراد هى ذاتها الأساس المقدس المنبث فى العالم جميعه ، ولكن بطريقة غير محدودة . ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية تكمن فى طرح كل العيوب وأوجه النقص التى تخالط أشياء العالم الواقعى ، وبذلك تتمكن النفس الفردية من أن تخلص لذاتها ، وبالتالى تتحد بالأساس المقدس . وهذه الحالة من الاتحاد هى التى يسميها الحكماء (نيرڤانا) Nervana وإذا كان للنفس البشرية أن تتمكن من هذا الاتحاد على النحو السابق فإنها بذلك تحقق الغرض الذى خلقت من أجله فى هذا العالم ، وهو العودة إلى الأساس المقدس الكلى ،أى أن هناك (النفس الكلية) التى تمثل حقيقة هذا العالم وعلى (النفوس الفردية) أن تحاول التخلص من أدران العالم الواقعى ، لكيلا يبقى إلا المقدس .

(١) توملين : فلاسفة الشرق ، ص ١٧٨ ، ١٨١ .

وبذلك تنجح فى أن تجد نفسها ، بعد هذا التخلص ، وقد عادت إلى الوحدة الشاملة ، أما إذا فشلت هذه النفوس الفردية فى هذه المحاولة ، فإن عليها أن تمارس حيوات ، متعاقبة فى أنواع مختلفة من أشياء هذا العالم ، حتي يصبح فى مقدورها ممارسة أهم واجباتها التى خلقت من أجلها ، وهى الاتحاد بالنفس الكلية(١) .

ولعل مما سبق يتضح أن أهم ما فى الفكر الفلسفى والدينى لدى الهنود القدماء فيما يتصل بالنفس الإنسانية أنها باقية أزلا وأبدا ، وأن الأبدان المادية سواء أكانت إنسانية ، أو حيوانية ، أو نباتية . تتعاورها . وهذا ما يسمى بتناسخ الأرواح .

ولعل بعض الباحثين قد خدعته بعض عبارات المؤلفين الهندوس من أن « النفس لا تنتقل إلى بدن آخر » فذهب بناء على ذلك إلى أنهم لا يقولون بالتناسخ ، غير أنه ينقل عنهم بعد ذلك عبارة (عودة الأرواح) Samsara ومعناها « وبعد أن تنال الروح نصيبها من النار أو النعيم لا تستقر هناك ، بل تولد من جديد ، وتظل هكذا مراراً وتكراراً ، حتى تعرف حقيقتها ، فتنفرد بذاتها لإلهها ، وهنا تتخلص من مسئولياتها الدنيوية ، وتعود إلى ربها فى عالم البهجة والسعادة »(٢) . وهذا يعني التناسخ ، أما النار أو النعيم الذى يتحدث عنه هذا النص فليس سوى تقلب الروح فى أجساد أشياء حقيرة من حيوانات أو نباتات . ثم فى أجساد أناس طيبين ، وبذلك يتم تطهرها ، فتعود إلى الوحدة الكلية على نحو ما سبق .

ويؤكد ذلك ما ذكره البيرونى عن الديانة الهندية إذ يقول : « وكما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار بإيمان المسلمين ، والتثليث شعار النصرانية ، والأسباب شعار اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة

(١) المرجع السابق : ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
(٢) دكتور رءوف شلبى : الأديان القديمة فى الشرق ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

الهندية ؛ فمن لم ينتحله لم يك منها ، ، ولم يعد من جملتها ، فإنهم قالوا إن النفس إذا لم تكن عاقلة ، لم تحط بالمطلوب إحاطة كلية دفعة بلا زمان ، واحتاجت إلى تتبع الجزئيات ، واستقراء الممكنات ، وهي وإن كانت متناهية ، فعددها المتناهي كثرة ، وللإتيان على الكثرة مضطرة إلى مدة ذات فسحة ، ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلا بمشاهدة الأشخاص والأنواع ، وما يتناوبها من الأفعال والأحوال حتى يحصل لها في كل واحدة تجربة ، وتستفيد بها جديد معرفة ... ولكن الأفعال مختلفة بسبب القوى ، وليس العلم بمعطل عن التدبير وإنما هو مذموم ، وإلى غرض فيه مندوب . فالأرواح الباقية تتردد في الأبدان البالية بحسب الأفعال إلى الخير والشر ، ليكون التردد مع الثواب مبنياً على الخير ، فتحرص على الاستكثار منه ، وفي العقاب على الشر المكروه ، فتبالغ في التباعد عنه ، ويصير التردد من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه »[١] .

ومعنى ذلك أن الأرواح تظل تتردد في الأجساد حتى تتطهر ، ومن ثم تتحد بالنفس الكلية ، أو الكلي ، ولذلك يضيف البيروني حديثاً عن الثواب والعقاب عندهم : « وقد ربطوا الثواب والعقاب والجنة والنار بنظرية التناسخ ، فزعموا أن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر ، والعلم من الجهل ، والأرواح الشريرة تتردد في النبات وخشاش الطير ، ومرذول الهوام = إلى أن تستحق الثواب فتنجوا من الشدة ، وتتردد فيما هو أرقى »[٢] .

ولا ينسى البيروني أن يشير إلى تأثير هذه النحلة بالنسبة لذات

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة ص ٥٣٤ ، ٥٣٥ نقلاً عن الدكتورين : محمد جمال الفندي ، وإمام ابراهيم أحمد : (أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني) القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨ ، ص ٤٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٨ .

الموضوع فى كثير من الديانات والمذاهب الفلسفية الشرقية والغربية على حد سواء ؛ فكان فلاسفة اليونان ممن تأثروا بنظرية تناسخ الأرواح الهندية هذه ، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة فيثاغورس ، فى القرن السادس قبل الميلاد ، حيث يذهب إلىَ « أن تناسخ الأرواح واقع بين الإنسان والحيوان ، وأن تحرير النفس يكون بترقيتها فى دورة الحياة ، عن طريق الشعائر الدينية والفكر والتأمل والفلسفة »[١] .

كما أخذت الديانة المانوية بهذا المبدأ ، إذ إن (مانى) - كما يقول البيرونى - كان قد نفى من بلاد الفرس إلى الهند حيث درس التناسخ ، ثم نقله من الهنود إلى ديانته[٢] .

وللهنود تعليلان طريفان لأخذهم بنظرية التناسخ ، أحد هذين التعليلين يذكرنا بالخرافات القديمة التى تأتى فى صورة ملاحظة لبعض الظواهر الطبيعية أو الحيوانية بطريقة ساذجة ، فتبدو كما لو كانت حقيقة علمية ، فينقل الشهرستانى عنهم أنهم ذهبوا إلى القول بالتناسخ « لما عاينوا من طير يظهر فى وقت معلوم ، فيقع على شجرة معلومة ، فيبيض ويفرخ ، ثم إذا تم نوعه بفراخه ، حك بمنقاره ومخالبه ، فتبرق منه نار تلتهب ، فيحترق الطير ، ويسيل منه دهن يجتمع فى أصل الشجرة فى مغارة ، ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره ، انخلق من هذا الدهن مثله طير ، فيطير ويقع على الشجرة ؛ وهو أبدا كذلك ، قالو : فما مثل الدنيا وأهلها فى الأدوار والأكوار إلا كذلك »[٣] .

أما التعليل الثانى ، فهو عبارة عن قياس على الوقائع الفلكية : « قالوا : وإذا كانت حركات الأفلاك دورية ، فلا محالة يصل رأس

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة .
(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .
(٣) الشهر ستانى : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، القاهرة ، الحلبى ، جـ ٣ ، ص ١٠٠ .

الفرجار إلى ما بدأ ، ودار دورة ثانية على الخط الأول ، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول ، إذ لا اختلاف بين الدورين ، حتى يتصور أختلاف بين الأثرين ، فإن المؤثرات عادت كما بدأت ؛ والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول ، وما أختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها ، فيجب ألا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه »[1] .

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة .

النفس الإنسانية عند اليونان :

من الطبيعي أن تتلون الموضوعات الفلسفية لدى أي فيلسوف باللون المميز لمذهبه الفلسفي العام . ومن ثم فلم يكن عجيباً أن يأتي كلام الفلاسفة اليونان قبل سقراط عن النفس على أنها أحد المظاهر الطبيعية ، شأنهم في ذلك شأن حديثهم عن المبادئ العامة لفلسفتهم الطبيعية فقد انحصر همهم ، أو كاد ، في البحث عن أصل الكون ، ملتمسين هذا الأصل داخل الكون نفسه . ولا يكون هناك عجب إذا ما اعتمد طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين على الأساطير في زمنه ، تلك التي تنبئ « بالكثير من الآلهة المستقلة في العالم ، ولكنها تسيطر على كثير من نواحي الطبيعة وقد قال طاليس : (كل الأشياء مملوءة بالآلهة) »[1] . ويكون أرسطو على حق عندما اعترض على آراء هؤلاء في النفس إذ يقسرون طبيعتها طبقاً لتفسيراتهم الطبيعية لأصل الكون . فهم تارة يفسرون وجود النفس على أساس (الحركة) ، وأحياناً أخرى على أساس (الإدراك) الذي يؤول بدوره إلى أمور مادية ، وأحياناً ثالثة على أساس (الحرارة الغريزية) وقد تابع ابن سينا أرسطو في هذا النقد مبيناً خطأ القدماء في مثل هذه التصورات[2] .

النفس عند سقراط :

أما أول من تحدث عن النفس واستقلالها عند البدن من

---

(١) م . تايلور : الفلسفة اليونانية ، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ، مقدمة المترجم ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٨ ، ص ١٧ .

(٢) د. عاطف العراقي : دراسة في مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ ؛ وأنظر أرسطو : في النفس ، ترجمة اسحاق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، الكويت وكالة المطبوعات ، ص ٧ وما بعدها . وأنظر ، ابن سينا : الشفاء ، النفس ، تحقيق ، الأب الدكتور جورج قنواتي وسعيد زايد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ١٤ وما بعدها .

اليونانيين ، فهو سقراط (ت ٤٠١ ق.م.) الذى قيل عنه أنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أى من البحث عن أصل الكون إلى الإنسان نفسه . وكان شعاره فى بحثه عن وجود النفس الإنسانية ، واستقلال طبيعتها عن طبيعة البدن هو ما وجده مكتوباً فى معبد (دلف) : (اعرف نفسك بنفسك) . كما كان هدفه بذلك هو محاولة إرساء قواعد ثابتة للأخلاق ، بعد أن عصف السوفسطائيون بالحقيقة . وتتضح جهود سقراد فى ذلك من خلال محاورته مع السبيادس الذى كان يطمح للوصول إلى الحكم . وقد بين سقراط أن هناك عنصراً مستقلاً عن البدن هو الإنسان على الحقيقة وهو النفس[١] ، كما أنه أشار فى محاورة الدفاع إلى انتقال الروح إلى العالم الآخر بعد مفارقتها للجسد[٢] .

النفس عند أفلاطون :

وبعد سقراط جاء تلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٨ ق.م) الذى نقل إلينا أفكار أستاذه من خلال محاوراته . وقد تحدث باستفاضة عن النفس الإنسانية ، فتناول طبيعتها واستقلالها عن البدن ، وكذلك تحدث عن أصلها ومصيرها بعد مفارقتها للبدن ، كما جاء بعدة براهين علي خلودها .

ويبدو أن أفلاطون قد أخذ الفكرة عن أستاذه سقراط ، غير أن هناك عناصر أخرى كثيرة قد أسهمت فى تشكيل آراء الرجل حول الموضوع وذلك إذا ما أخذ فى الاعتبار أنه قد زار مصر وتجول فى بعض بلاد الشرق ، ومهما كان الأمر فإنه عرض لنظريته فى طبيعة النفس الإنسانية فى ثلاث أساطير تكمل كل منها صاحبتها .

(١) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٢٣ .

(٢) Plato: on the Trial and Death of Socrates, Lane Cooper Trans. (I Tha- ca, N.Y. Cornell University Press, 1941), PP. 49 - 77.

وأولى هذه الأساطير هى أسطورة (أر بن أرمنيوس البامفيلى) فقد قتل (أر) فى الحرب ، وعند جمع الجثث بعد عشرة أيام ، وجدوا أن جثته هى الوحيدة التى لم تفسد ، فنقلوه إلى بيته ، وبعد يومين نهض من فراشه ، وبدأ يقص على الحاضرين ما رآه فى العالم الآخر ، فتذكر أنه بعد الموت ذهب إلى مكان به أربع فتحات : اثنتان تتجهان إلى السماء ، واثنتان تتجهان إلى الأرض ، وفى نفس المكان يوجد قضاة . وقد رأى نفوساً تهبط من إحدى فتحتى السماء ، وهى النفوس التى كانت تعيش سعيدة خلال الدورة السابقة ، ومدتها ألف عام ، ورأى نفوساً أخرى تصعد من إحدى فتحتى الأرض ، وهي النفوس التعيسة التى كانت تقضى فترة العقوبة . طيلة الدورة السابقة فى نفس المدة ، وعلم من النفوس الصاعدة من فتحتى الأرض ، أن فى الأرض نفوساً قضى عليها ألا تصعد ، بل تظل فى الجحيم المقيم نتيجة لارتكابها جرائم بشعة فى حياتها ، مثل قتل النفس أو خيانة الوطن .

وبعد أن تجتمع النفوس الهابطة من السماء والصاعدة من الأرض ينادى مناد : أيتها النفوس سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية تنتهى بالموت ، إنكم لن تختاروا جنياً يختاركم كيفما اتفق ، بل إنكم أنتم الذين ستختارون جنيكم ، فليختر كل منكم أول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة ... واللوم يقع على من يختار ، أما السماء فلا لوم عليها ، وبناء على حسن اختيار كل نفس من النفوس لجنيها يتقرر حظها من الخير أو الشر - ويشير أفلاطون إلى أن أفضل طريقة لحسن الاختيار أن يهتدى الشخص فى حياته إلى من يعلمه ذلك الاختيار الأفضل - ويقول (أر) إن النفوس بدأت الاختيار ، وكان كل منها يختار على حسب ما رآه فى حياته السابقة ، فمنهم من اختار أسداً ، ومنهم من اختار بجعة ... وهكذا ، ثم بدأت كل نفس بعد ذلك تسليم بطاقة كل جنى اختارتها إلى المنادى ليوجه حياتها المقبلة ،

وبدأت هذه الجان تقود نفوسها إلى حيث سهل النسيان ، ثم إلى نهر السهو ، لكى تنسى كل ما عرفته فى العالم الأعلى ولتذهب إلى حيث تولد من جديد[1] .

ومن خلال هذه الأسطورة يتبين أن أفلاطون يرى أن النفوس تتناسخ ليس إلى أبد الآبدين ، بل أنها تقضى فى ذلك التناسخ عدة دورات من أجل أن تتطهر مما اقترفته فى حياتها أو حيواتها السابقة ، وأن تطهرها هذا من خلال التناسخ ، قد يستغرق دورة واحدة ، أو عدة دورات ، بعدها تعود إلى عالم السماء ، وتظل هناك إلى الأبد . ويذكر فى أحد كتبه « ألا سبيل إلى الخلاص من عالم الحس ، ومن طول الارتحال ، والاختيار بين ضروب مختلفة من الحياة الدنيوية إلا بالمعرفة الحقة ، أى بالفلسفة التى تحرر النفس من أسرها دون عودة »[2] .

والأسطورة الثانية هى أسطورة العربة التى يشبه فيها أفلاطون أجزاء النفس الإنسانية بعربة يجرها جوادان ويقودها سائق ، ولكل من السائق والجوادين جناحان . ويرمز أفلاطون بالسائق للعقل ، وبأحد الجوادين وهو الجواد المطيع للرغبة ، أما الجواد الآخر فيرمز به للشهوة .

وينطبق هذا التصوير على النفوس السماوية والنفوس الإنسانية ، غير أن جوادى النفوس السماوية متماثلان ، ولذلك لا يجد السائق كبير عناء فى قيادة العربة ، لأن الجوادين طيعان متماثلان ، كأنهما جواد واحد . أما النفوس الإنسانية فإن العقل فيها يجد مشقة فى جعل الشهوة مماثلة للرغبة ، أو فى السيطرة على الجوادين ، ومن هنا اختلفت النفوس الإنسانية فى القدرة على التحليق والصعود إلى السماء ، وعند

---

(١) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ ، ص ٥٥٦ وما بعدها .

(٢) Plato: Phédon, 82 - 84, Y

نقلاً عن الدكتور محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٤١ .

الوصول إلى حافة السماء ، فإن النفوس الإلهية تشاهد الجمال والجلال ، وتظل على ذلك طيلة دورة كاملة ، ثم تهبط داخل السماء إلى أن تعود فى الدورة التالية .

أما النفوس البشرية ، فلأنها حريصة على المشاهدة ، فإنها تتزاحم ، ولذلك تفقد السيطرة ، ويختل التوازن ، فتهبط نفوس الفلاسفة فى رفق ، بينما تهبط بقية النفوس بشدة ، عند ذلك تتقلص الأجنحة ، لكى تبدأ مرحلة جديدة من التطهر على الأرض ، وحتى يحين موعد الدورة التالية ، فتحاول الصعود مرة أخرى ... وهكذا .

ولكن كيف تستطيع النفوس البشرية أن تتهيأ مرة أخرى لاستئناف الصعود ؟ يجيب أفلاطون على هذا السؤال من خلال أسطورة الكهف .

ومضمون هذه الأسطورة أن الناس قبل محاولتهم المعرفة أشبه بجماعة جلسوا فى كهف ، وقد قيدوا بحيث تكون وجوههم متجهة نحو قاع الكهف ، ومن فتحة الكهف يدخل ضوء نار موقدة إزاءه . ويصل الضوء إلى قاع الكهف . وأمام الفتحة تمر مجموعة من الناس ويحملون بعض الدمى ، وتنعكس صورهم من خلال الضوء على قاع الكهف ، فيظن المقيدون أن هذه الصور حقيقية ، بينما هى لا تعدو أن تكون ظلالاً . فإذا قدر لأحد المربوطين أن يفك قيده ، ويخرج من الكهف ، فإنه سيصاب بالعشى من وهج الضوء الشديد ، فلا يستطيع الرؤية ، فيتمهل حتى يجئ الليل ، ويظهر القمر ، ثم يتدرج فيرى هذه الأشياء فى الغسق ، ثم يراها بعد ذلك فى ضوء الشمس(١) .

ولا شك أن الأسطورة الأخيرة برموزها هى التى تفسر المعرفة عند أفلاطون فالأشياء الواقعية المدركة بالحس ليست هى الأشياء الحقيقية ،

(١) Plato: The Republic, Translated by Francis Mac-Donald Cornford (Oxford: The Clarndon Press, 1941, PP. 227 - 231.
وأنظر أيضاً الترجمة العربية ، الكتاب السابع ، ص ٤١٨ وما بعدها ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا .

إذ هى مجرد ظل لما هو موجود حقيقياً هناك فى عالم المثل ، أو العالم العقلى ، عالم الخير . وعلى الإنسان إذا أراد أن يحظى بمعرفة حقائق الأشياء أن يرتفع بتأمله عن عالم النقص والفساد ، إلى هذا العالم الكامل ، والنفس وحدها هى القادرة على ذلك ، لأنها كانت قبل أن تتلبس بالبدن ، كانت عارفة منذ وجودها فى العالم الأعلى . لكنها نسيت كل الأشياء الحقيقية بسبب وقوعها فى أسر البدن ، ومن هنا فإن عليها أن تتذكر ما كانت تعرفه فى حياتها الروحية السابقة وبذلك بترقيها من الظلال إلى الحقائق .

أما لماذا حلت النفس بالبدن عند أفلاطون ؟ ، فمازال سبب ذلك مجهولاً وإن كان من الممكن القول ، إن حلول النفس فى البدن مسخ لها ونقص ، خاصة أنها عندما تحل فى بدن خسيس ، وتعانى من الشقاء بسبب مصاحبتها لهذا البدن ، فإن ذلك عقوبة لها عما اقترفته فى حياتها السابقة . كما أنها إذا حلت فى بدن شريف كان ذلك تكميلاً لتطهرها ، غير أن المعنى على كلا الحالين ليس سوى نقص للنفس على أية حال ، إذ إن كمالها يكون بخلاصها الأبدى من المادة الأرضية ، والتحاقها بالعالم الأعلى ، لكى تظل هناك إلى الأبد .

ويلاحظ على ما جاء عن أفلاطون فى أمر النفس أنه جعل العقل جزءاً منها وبذلك ليس العقل عنده من عالم الطبيعة ، بل إنه من عالم ما وراء الطبيعة . بل الأكثر من ذلك أنه جعل قوة الشهوة ، وقوة الغضب من ذلك العالم أيضاً .

النفس عند أرسطو :

أما أرسطو فإنه يذهب فى طبيعة النفس الإنسانية مذهباً مخالفاً لأستاذه فهو يأتى بتعريف للنفس بوجه عام ، وبطبيعة الحال ، ينسحب هذا التعريف على النفس الإنسانية .

غير أن أرسطو ، قبل أن يعرف النفس ، يوجه نقده إلى آراء الفلاسفة قبله ، ويناقشها ، ويبين عدم جدارتها بالصحة ، ومن خلا تصفح الآراء التى نقدها ، يتبين أنها لفلاسفة طبيعيين - كما سبق - والغريب أنه لم يعرض لنقد آراء أستاذه أفلاطون فى هذا الموضوع . مع أن مخالفات آراء الفلاسفة الطبيعيين لما يرتضيه أرسطو - كما يتضح من كتابه (فى النفس) - لا تخرج عن أن كلا من هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين من جانب وأرسطو من جانب آخر بدور حول التماس التعريف بالجانب الخفى من الشخصية ، وأن كلا الرأيين : رأى الطبيعيين ورأى أرسطو لا يعدو التماساً لهذا الشئ الخفى بحيث لا يبعد عن الجانب الطبيعى .

فأرسطو - بعد أن يرفض آراء الطبيعيين - يرى أن النفس صورة للبدن . وإذا كانت الهرمية صورة لهيولى الهرم ، والجبلية صورة لهيولى الجبل ، فإن لشجرة التفاح صورة هى نفسها النباتية ، وللحصان صورة هى نفسه الحيوانية ، ولخالد صورة هى نفسه الإنسانية . وهيولى الجميع واحدة ، أما الصورة فهى التى تعطى الشئ نوعه الذى يشترك فيه مع جميع الأفراد المندرجين تحت هذا النوع . وذلك أن النفس فى رأيه هى علة حياة الجسم الطبيعى الحى . فالصورة فى الأجسام غير الحية هى مجرد صورة وكمال . أما النفس فإنها بالرغم من أنها صورة وكمال ، إلا أنها تزيد على الصورة السابقة بكونها كمال لجسم ذى حياة ، فهو ينزع إذن إلى التعليل الطبيعى المتدرج مما ليس له حياة إلى ماله حياة وماله حياة متدرج أيضاً من مجرد ذى نماء وغذاء ، إلى ماله إحساس وحركة ، ثم إلى ماله تفكيراً[1] . ومن ثم فالنفس لا تعمل إلا من خلال جسم ، فإذا فسد هذا الجسم فسدت ، وإذا ضعف ضعفت « ولذلك إذا فسد الحامل (الجسم) ، لم تذكر النفس ولم تود ، لأن هذه الأحوال ليست لها ، وإنما هى لحاملها التابع الذى إذا فسد أفسدها »[2] .

(١) أرسطو : فى النفس ، ترجمة اسحاق بن حنين ، ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٠ .

النفس إذن صورة للبدن ، فليست مستقلة عنه ، ولا هابطة من السماء ، فالبدن قبل أن يصبح حياً هو هيولى ، ولا يصبح بدناً لإنسان إلا إذا طبعته النفس بطابعها ، فإذا انفصل الجانبان لم يعد البدن بدناً ، ولا تعود النفس نفساً ، فالبدن يتحول إلى الهيولى والنفس تفنى ، لأنها لم تعد صورة لهذه الهيولى ، وليست النفس إذن ذات تاريخ سابق على البدن ، كما أنها ليس لها مستقبل بعده . « فالنفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبيعى له حياة بالقوة »[1] فليست النفس وحدها هى حقيقة النبات أو الحيوان أو الإنسان « وكما أن الحدقة هى العين والبصر ، كذلك النفس والجرم هما الحيوان »[2] فليست هناك مفارقة ، بل معانقة « ولم يستبن بعد إن كانت النفس انطلاشيا (كمال) ، مثل راكب السفينة ، ولكن يُجعل أن النفس على المجاز بهذه الحال بجهة التمثيل »[3] فالنفس إذن ليست ذاتاً مستقلة ، بل هى « فى هذا الذى نحيا به ونحس ونفكر ابتداء ، لذلك وجب أن تكون معنى من المعانى ، لا كالهيولى ولا كالشئ الموضوع »[4] .

لكن أى من الجانبين علة لوجود صاحبه ؟ هنا يلجأ أرسطو إلى العلة الغائية . ويحاول أن ينفى فكرة الصدفة « لأن انطلاشيا (كمال) كل واحد من الأشياء لا يكون إلا لما فيه من قوة لقبول تلك الانطلاشيا ، بأن كان فى هيولى ذلك تهيؤ لقبولها »[5] والواقع أن موقف أرسطو هنا مثير للتفكير ، لأن السؤال يعود فيطرح نفسه ، إذ يمكن القول : ما الذى يجعل الهيولى تصبح مهيأة لقبول الكمال ؟ إن تحول الهيولى من شئ له وجود بالقوة إلى شئ له وجود بالفعل لا يتم إلا

(١) المرجع السابق : ص ٢٩
(٢) المرجع السابق : ص ٣١
(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة
(٤) المرجع السابق : ص ٣٤
(٥) المرجع السابق : نفس الصفحة

عن طريق الصورة ، والصورة لا تلتحم بالهيولى إلا إذا تهيأت الهيولى واستعدت لقبول الصورة .

بل إن هناك مشكلاً آخر ربما يكون أكثر اعتياصاً من سابقه ، وذلك أنه يقرر أن « ثمة ثلاثة أنواع من الجواهر : جواهر يدركها الحس وتتعرض للفناء ، وجواهر يدركها الحس ولكنها لا تتعرض للفناء ، وثالثاً جواهر لا هى تدرك بالحس ، ولا هى معرضة للفناء ، أما الفئة الأولى ، فتشمل النبات والحيوان ، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التى اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير ما عدا الحركة) ، وأما الفئة الثالثة فتشمل النفس العاقلة فى الإنسان ، كما تشمل الله »[1] . ولعل صاحب النص السابق وهو برتراندراسل يقصد تلك الفكرة التى طرحها أرسطو بطريقة غامضة وتركها بعد ذلك لاجتهادات المفسرين من بعده . إذ قد ذهب إلى وجود عقلين ضمن قوى النفس الإنسانية أحدهما فان قابل للفساد ، والآخر يبدو أنه غير فان وغير قابل للفساد . الأول مجرد استعداد ويصفه أرسطو بقوله « ويجب أن يكون العقل مثل لوح ليس فيه كتابة بالفعل »[2] . أما العقل الآخر الخالد الذى هو غير قابل للفساد فهو العقل الفعال « وغريزته مثل حال الضوء : فإن الضوء يجعل الألوان التى فى حد القوة ألواناً بالفعل ، وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى ... ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل ، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان ، وبذلك صار روحانياً غير ميت »[3] .

وماذكره أرسطو فى النص الأخير من أن ثمة جزءاً من النفس الإنسانية لا يفنى بفناء البدن ، وفى ذلك ما يناقض تعريفه للنفس

(١) برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود ، جا ص ٢٠٦ .
(٢) أرسطو : فى النفس ، ص ٧٤ .
(٣) المرجع السابق : ص ٧٥ .

المشار إليه سلفاً ، كما أنه يناقض نظريته فى الهيول والصورة بوجه عام - هل يقصد به أن العقل الفعال - من بين قوى النفس - هو وحده الخالد ، وهو الجزء الذى يتميز به الإنسان عن بقية الأجناس الحية من النبات والحيوان ؟ .

والشئ الغريب أن هذه المشكلة لم تحرك انتباه تلاميذ أرسطو الأول ، ولم يدر بخلدهم أن أستاذهم كان يقول ببقاء النفس ، أو قوة من قواها ، بعد فناء البدن . فقد كان (أرستوكسينوس) Aristoxenus كان ينكر كل ماهو روحى خالص ، كذلك كان (ديقايارخس) Dicaea-chus يرى فى الروح مجرد اسم خاو من كل معنى ، وبالمثل كان (اسطراطن) Straton يرى أن الطبيعة هى العلة الوحيدة الكافية لتفسير كل شئ . وذلك لأن هؤلاء التلاميذ كانوا ذوي نزعة طبيعية[1] . كما أن واحداً من هؤلاء التلاميذ لم يلزم نفسه بشرح آراء أستاذه ولعل ذلك راجع إلى أن أراء الأستاذ كانت ماتزال واضحة فى أذهان هؤلاء التلاميذ ، فلم تكن ثمة حاجة إلى شرح هذه الآراء . ومن هنا استمر التلاميذ ذوى نزعة طبيعية ، خاصة أن الأستاذ لم يشر إلى هذا العقل الفعال باعتباره كائناً روحياً سوى إشارات سريعة - كما سبق - فى كتابه (فى النفس) ، ويجدر العلم أن جميع كتب أرسطو ظلت مختفية قرابة قرنين من الزمان أى من عام ٥٨٦ ق.م ، وهو عام وفاة (ثاوفراسطس) أول رئيس لمدرسة (اللوقيون) بعد أرسطو . وهو الذى كان أميناً على كتب أرسطو ، حتى عام ٧٨ ق.م . حيث تولى أندرونيقوس الروديسى إعادة هذه الكتب للنشر على الجمهور ، ورتبها الترتيب الذى عرفه الباحثون بعد ذلك[2] ومن هنا لم يكن أمام

(١) د. عبد الرحمن بدوى ، مقدمة تحقيق كتاب (فى النفس لأرسطو) ص ١ ، ٢ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦١ ، ص ٦٤ - ٦٦ .

تلاميذ أرسطو الأوائل من حيلة سوى ترديد آرائه الطبيعية ، دون أن يفطنوا إلى فكرة العقل الفعال على نحو ما سبقت إليه الإشارة .

ولما بعد العهد بكتب أرسطو على هذا النحو ، أصبحت عباراتها مستغلقة على الفهم ، ومن ثم كان لابد من شرحها ، ولا يمكن إلا أن يكون الشرح مشرياً بروح الشارح . فأقبل على شرح هذه الكتب كثيرون منذ القرن الأول قبل الميلاد . وكان أشهر هؤلاء الشراح ، هو الاسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث بعد الميلاد ، وثامسطيوس فى القرن الرابع بعد الميلاد ، وسمبلقيوس فى القرن السادس بعد الميلاد[١] . وإن كان هؤلاء الثلاثة مسبوقين بشروح أخرى ، لم تبق نصوصها ، وإن بقيت الإشارات إليها خلال شروح الثلاثة المشار إليهم[٢] .

وهؤلاء الشراح الثلاثة ، وخاصة الاسكندر ، بالإضافة إلى أفلوطين (٢٠٥م - ٢٧٠م) هم الذين أثروا أكبر الأثر فى فلاسفة الإسلام بعد ذلك حتى أن الفارابى عندما أراد أن يوفق بين آراء أفلاطون وأرسطو فى مختلف القضايا الفلسفية[٣] فإنه كان يجمع فى الواقع بين آراء أفلاطون وأفلوطين فقد ترجمت أجزاء كثيرة من مؤلفات الأخير إلى اللغة العربية بعنوان « كتاب الربوبية » منسوبة إلى أرسطو ، ترجمها ابن ناعمة الحمصى وأصلحها يعقوب بن إسحاق الكندى[٤] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٨ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ، الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٧٨ ، ص ٢٢ .

(٣) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ضمن مجموعة ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ .

(٤) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية ، ص ١٠١ .

وأصبح بين يدى فلاسفة الإسلام ثلاثة مصادر عن الفلسفة اليونانية :

الأول : محاورات أفلاطون وكتبه الأخرى .

الثانى : آراء أرسطو من خلال شراحه الذين تأثر معظمهم بالفلسفة الاسكندرانية ويتميز اثنان من الشراح فى هذا الخصوص وهما الاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس .

الثالث : فلسفة أفلوطين التى تجمع بين الأرسطية والأفلاطونية والفيثاغورية وفلسفة الهند وفارس[1] .

وفيما يخص النفس الإنسانية من هذه الأمور ،فإن قضية العقل الفعال التى أشار إليها أرسطو إشارة غامضة على نحو ما سبق ، قد فسرها الاسكندر الأفروديسى على أنها خارج النفس الإنسانية ، بل ذهب إلى أنه الله متمثلاً فى عقولنا . كما تحدث عن ثلاثة عقول ، العقل الهيولانى (الذى قال به أرسطو) ، والعقل بالملكة ، (وهذا هو الذى زاده من عنده) والعقل الفعال (الذى قال به أرسطو) غير أن أرسطو ، على الرغم من إشارته الغامضة إلى هذا العقل إلا أنه وصفه بأنه خالد[2] . وهذا الوصف من الممكن أن يوحى بأن أرسطو يقصد أن هذا الجزء من النفس هو وحده من كيان الإنسان الذي يبقى بعد الموت ، وبذلك يقترب من مذهب أفلاطون . أما الإسكندر فلعله تأثر بوحدة

(١) أفلوطين : فيلسوف مصر المولد ، يونانى اللغة تعلم فى الاسكندرية ، ثم رحل إلى العراق ليطلع على الفلسفة الشرقية ، مصاحباً جيش الإمبراطور الرومانى (تراجان) ثم عاد إلى روما وأسس مدرسة فلسفية جامعاً فى مذهبه بين الفلسفات المشار إليها .أعلاه ولد سنة ٢٠٥م وتوفى سنة ٢٧٠م . راجع المدارس الفلسفية : ص ٩٧ وما بعدها .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة نشرة كتاب (فى النفس لأرسطو) ص ٢ .

النفس الهندية أو (الكل) كما سبقت الاشارة إليه ، ذلك (الكل) الذى يتمثل فى نفوس البشر ، وحينما يتغلب البشر على قوى أجسادهم بواسطة (النرڤانا) يفنون فى الكل مرة أخرى . ولذلك أحدث تفسير الاسكندر هذا نزاعاً بين المفكرين - كما يقول ثامسطيوس - فى القرن الرابع الميلادى ، خاصة بعد أن انتشرت المسيحية[1] ، أما أفلوطين فقد كان أشد إخلاصاً للوثنية منه للمسيحية ، إذ كان تلميذاً لأمونيوس سكاس (١٧٥ - ٢٥٠م) الذى ولد لأبوين مسيحيين لكنه ارتد عن المسيحية إلى الفلسفة اليونانية ، وحين سمع أفلوطين محاضراته قال « هذا هو الرجل الذى كنت أنشده »[2] .

النفس عند أفلوطين :

يذهب أفلوطين إلى أن الواحد على قمة الوجود ، وهو ليس قمته بل هو فوقه ، ويسميه هو وأتباعه أحياناً « (بالله) وأحياناً (الخير) ولا يجوز أن نحمل عليه الصفات ، بل لابد أن نكتفى بمجرد قولنا إنه (موجود) ... والله حاضر فى كل شئ ... لا حاجة له إلى الكائنات التى صدرت عن وجوده ، وهو يتجاهل العالم المخلوق ، إن الواحد مستحيل على التعريف وأنت أصدق فى وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً من الألفاظ كائنة ما كانت »[3] وعن هذا الواحد فاض العقل أو (الناوس) كما يفيض النور عن الشمس ، وهذا الفيض يتم نتيجة لتفكير أو رؤية الواحد لذاته ، أما الكائن الثالث الذى هو وليد الفيض عن العقل أو (الناوس) فهو النفس ، وهذه الأخيرة هى خالقة الكائنات الحية « وللنفس جانبان ، جانب باطنى ، يمس الناوس ، وجانب آخر يواجه العالم الخارجى ، وهذا الجانب الثانى مرتبط بحركة نازلة تولد النفس خلالها صورة ، وما صورتها هذه إلا الطبيعة وعالم الحس »[4] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٥ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية ، ص ٩٦ - ٩٨ .

(٣) برتراندارسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، جـ١ ، ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

(٤) المرجع السابق : ص ٤٢٦ .

ومن الواضح أن أفلوطين هنا يقول بالنفس الكلية للعالم الطبيعى وهذه فكرة كانت سائدة عند اليونان القدماء ، فالعالم فى نظرهم حيوان أى أنه ذو حياة حقيقتها النفس الكلية ، وصورتها المادة المرئية .

ولكن كيف تنفصل النفوس الجزئية عن هذه النفس الكلية ؟ لا يخبرنا أفلوطين ، بل يبقى الموقف غامضاً فى هذه النقطة كما يقرر برتراندراسل إذ يقول : « فليس الدافع إلى ذلك مبرر عقلى ، بل شئ أقرب شبهاً بالرغبة الجنسية . فإذا ما غادرت النفس الجسد ، كان لزاماً عليها أن تدخل جسداً آخر ، لو كانت نفساً آثمة ، لأن العدالة تقتضى أن تعاقب هذه النفس الآثمة ، فإذا قتلت أمك فى هذه الحياة الدنيا أصبحت فى الحياة التالية امرأة ليتقتلك ابنك »[1] ويقترب أفلوطين من أفلاطون حيث يذهب إلى أن النفس عندما تحل فى البدن بعد أن تكون قد انفصلت عن النفس الكلية تصبح سجينة هذا البدن ، وتفقد كثيراً مما كانت تعلمه و « البدن يحيط الحقيقة بالغموض ، أما هناك (العالم العقلى) فكل شئ يبرز واضحاً قائماً بذاته »[2] .

ويلاحظ أن أفلوطين قد استطاع أن يوفق بين ثلاث نظريات قد تبدو متعارضة وهى الأفلاطونية والأرسطية والاشراقية المأخوذة عن فلسفة (النور) كما أثرت عن الزرادشتية . ويتضح ذلك من النص الآتى الذى تأثر به كثير من فلاسفة الإسلام ، بل ربما أثر فى كثير من المتصوفة أيضاً إذ يقول : « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأنى جوهر متجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الفاضل الشريف ، الإلهى ذو

(١) المرجع السابق : ص ٤٢٨ .
(٢) المرجع السابق : ص ٤٢٩ .

حياة فعالة ، فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذاتى من ذلك العالم ، إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه ، متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء مالا تقدر الألسن على صفته ، ولما لم أقو على احتماله ، هبطت من العقل إلى الفكرة والروية ، فإذا صرت فى عالم الفكرة والروية ، حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء ، فأبقى متعجباً كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الإلهى ، وصرت فى موضع الفكرة »[١] .

وصلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامى فهل تلقفها فلاسفة المسلمين واقفين عندها دون أن يتجاوزوها ؟ هل كانوا مجرد مترجمين لها ثم أخذوا يلوكونها ويجترونها ؟ أم أنهم كانت لهم روحهم الخاصة ، وثقافتهم المختلفة التى اضطرتهم إلى التعامل مع هذه الأفكار بطريقتهم الخاصة أيضاً ؟ .

إن هذه الضجة الهائلة التى اصطنعها البعض حول عدم التوثيق فى نسبة الكتب أو النصوص إلى أصحابها الحقيقيين ، مثل أثولوجيا أرسطوطا ليس أو كتاب الربوبية المأخوذ أصلاً من ناسوعات أفلوطين ، وكتاب (التفاحة) المنسوب إلى أرسطو على سبيل الخطأ وهو لمؤلف مجهول ، وكتاب (الإيضاح فى الخير المحض) الذى ينسب أيضاً لأرسطو مع أنه أصلاً مأخوذ من كتاب (العلل) لأبروقلس وهو من أتباع الأفلاطونية المحدثة[٢] . أقول هذه الضجة لا تستحق كل هذا التهويل والتشنيع على فلاسفة الإسلام واتهامهم بعدم التوثيق لأنه من المعلوم أن فلاسفة المسلمين لم يكونوا نقلة أو مترجمين بل الذى ترجم

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى : المدارس الفلسفية ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ضمن « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » من ص ١ إلى ص ٣٣ ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢ .

أناس غيرهم من ملل أخرى . ولكنهم قبلوا هذه الكتب على علاتها . لأن محتواها يقارب روح حضارتهم ، فهم لم يقبلوها دون مناقشة نسبتها إلى مؤلفيها الحقيقيين إلا لأنهم وجدوا فيها أنفسهم . ولذلك نجد الفارابى بالرغم من أنه يؤكد نسبة كتاب (الربوبية) لأرسطو إلا أن هذا التأكيد فى ذاته يؤكد ما نقول من أن فلاسفة الاسلام يأخذون ممن قبلهم من الفلاسفة ما يوائم روح حضارتهم حتى ولو ركبوا فى سبيل ذلك أصعب السبل فى التأويل والتخريج . فإذا كان أرسطو قد رفض المثل الأفلاطونية . فى كتابه (ما بعد الطبيعة) - على حد قول الفارابى - فإنه فى كتاب (الربوبية المعروف بأثولوجيا) « يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية » ثم يعلق الفارابى على ذلك بقوله : « فلا تخلو هذه الأقاويل - إذا أخذت على ظاهرها - من إحدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقض بعضاً ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها ، وإن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق . فأما أن يظن بأرسطو - مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، أعنى الصور الروحانية - أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوبى فبعيد ومستنكر ، وإما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول »[1] .

وهذه العبارة الأخيرة من الفارابى تبين أنه لم يكن يغيب عنه ما بين الكتابين (ما بعد الطبيعة) و (الربوبية) من تناقض ، ولم يغب احتمال الانتحال ، وإن كان يستبعده ، لأن هذا الانتحال قد فات على من قبله من فلاسفة العصر (الهيلينستى) . فلم يبق أمامه إلا أن يفسر ويؤول على حسب ما تقتضيه روح الحضارة التى يمثلها . فأرسطو

(١) الفارابى : الجمع بين رأيى الحيكمين ، ص ١٢ ، ١٣ .

يقول بالهيولى والصورة ، والصورة هى التى تخرج الهيولى من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، ومن ثم فلابد أن تكون الصورة أشرف من الهيولى ، وأرسطو يقول بالخالق الذى لا يشابه أحداً من المخلوقين أو (المحرك الذى لا يتحرك) ، وأفلاطون يقول (بالمثل) فى عالم الاله فليس هناك ما يمنع - فى نظر الفارابى - من أن تكون (صور) أرسطو هى (مثل) أفلاطون « فنقول : لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده (صور) ما يريد إيجاده فى ذاته جل الله من اشتباه »(١) .

وإذا كان الفارابى قد حام حول القضية ، فإن ابن سينا قد اقتحمها فقد ذكر صراحة أنه يشك فى نسبة كتاب (الربوبية) إلى أرسطو إذ يقول « وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص إلى آخر أثولوجيا على ما فى (أثولوجيا) من المطعن »(٢) . وهذا النص قد دفع بول كراوس إلى أن يستنتج هذه النتيجة أيضاً(٣) .

ومن اللازم الانتقال إلى المحيط الاسلامى ، لمعرفة ما لمفكريه من آراء فى موضوع النفس وهل وقفوا عند آراء من سبقوهم من فلاسفة اليونان وغيرهم ، أم أنهم واءموه مع ما يتفق وحضارتهم وروح دينهم ؟ سواء أنجحوا فى ذلك أم لم ينجحوا . حتى فى حالة عدم نجاحهم ، فإن ذلك لا ينتقص من فضل مجهودهم ، فيكفى أنهم أسهموا بقسط وافر فى حمل شعلة الحضارة لتظل مشتعلة متقدة ما وجد عقل يعى ويفكر ويحلل ويستنتج .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٣ .

(٢) ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن : أرسطو عند العرب ، نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ص ١٢١ .

(٣) المرجع السابق : هامش ص ١٢١ . وأنظر أيضاً : P. Kraus: Plotinchez Les Arabes Le Caire, 1942. هامش ص ٢٧٣

الفصل الثانى

النفس الإنسانية فى المحيط الإسلامى قبل ابن سـينا

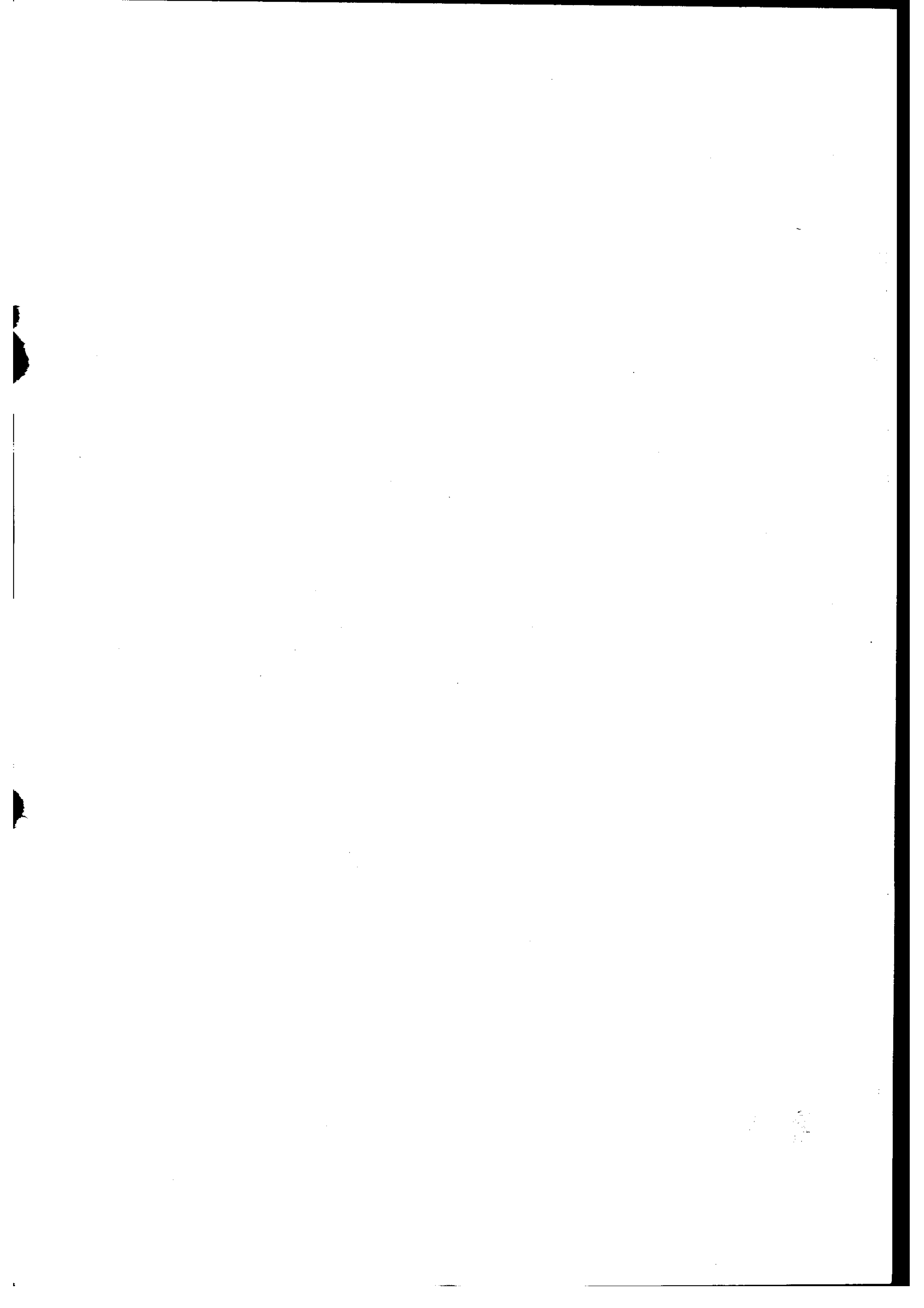
(١) تمهيد

(٢) النفس الإنسانيه فى القرآن الكريم

(٣) النفس الإنسانيه عند علماء الكلام

(٤) النفس الإنسانيه عند الصوفية

(٥) النفس الإنسانية عند فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا



تمهيد :

إن المتتبع لما أنتجه المفكرون المسلمون ، على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ، ما بين متكلمين وفلاسفة ومتصوفة يجد أنهم قد استخدموا كلمات النفس والروح فى الدلالة على معنى واحد تقريبا ، ولا يكاد معنى هاتين الكلمتين يختلف إلا من حيث الضيق والاتساع . فكلمة النفس مثلا قد يراد بها ما يقابل البدن ، سواء كان هذا البدن ذا أهمية ما باعتباره أحد عنصرى الشخصية الإنسانية ، أو لم يكن له أهمية تذكر باعتباره شرا ينبغى التخلص منه أو إضعافه حتى تتمكن النفس من ممارسة نشاطها الأمثل . وتارة يراد بكلمة النفس مجمع الشرور والآثام الذى ينبغى للمرء أن يقوم ويهذبه ويخضعه ، فيصبح سلس القياد ، وبذلك تستقيم الشخصيه الإنسانية ، وتارة يراد بها مجمع الخير والأخلاق الطيبة .

أما الروح فإنها كثيرا ما تأخذ المعنى الأول للنفس ، أى باعتبارها العنصر المقابل للبدن ، لأن الرووح والنفس من عالم الغيب ، بينما ينتمى البدن إلى العالم المرئى . وتارة يراد بها سر الحياة الحيوانية فتسمى (الروح الحيوانى) وهكذا .

ومن هنا كان لزاما أن نستعرض هذه النفس فى مختلف الاتجاهات الفكرية فى المحيط الإسلامى قبل الإدلاف إلى مكانتها عند الشيخ الرئيس . ومن ثم يكون من الأخلق البدء بها فى القرآن الكريم .

لأن هذا الكتاب العظيم كان هو نقطة الانطلاق لجميع هؤلاء المفكرين فى مختلف المجالات ، وإن جنح البعض إلى مؤثر فكرى من خارج النطاق الإسلامى ، فإن هذا القرآن كان بمثابة السياج الذى يمنع هذا البعض من الشرود بعيدا .

ولم لا وقد كان هو الذى أتاح للمفكرين جوا من الحرية والنشاط جعلهم ينتجون هذا الخضم الضخم من الأفكار ، وإن تنوعت واختلفت بها السبل ، فإنها فى النهاية شكلت المجرى الضـخم لتيار الحضـارة الإسـلامية.

النفس الإنسانية فى القرآن الكريم :

إن القارىء للقرآن الكريم يجده قد عنى عناية فائقة بهذا الموضوع مما يدل على ما له من قيمه قصوى فى هذا الوحى السماوى العظيم . وهذه العناية تتمثل فى الكثرة الكاثرة لإستخدام لفظ (النفس) وما يتفرع عنه من ألفاظ .

فقد وردت كلمة (النفس) ستا وتسعين مرة بصيغة المفرد المجرد من الألف واللام ، ومن الإضافة ، ومرتين معرفة بالألف واللام ، وعشر مرات مضافة لضمير المفرد المخاطب ، وأربعين مرة مضافة لضمير المفرد الغائب ، ومرتين مضافة لضمير المفردة الغائبة ، وثلاث عشرة مرة مضافة لضمير المفرد المتكلم .

كما وردت هذه الكلمة أيضا بصيغة الجمع على وزن (فُعُول) معرفة بالألف واللام مرة واحدة ، ومضافة لضمير جمع المخاطبين مرة واحدة ، كما وردت بصيغة الجمع على وزن (أفْعُل) معرفة بالألف واللام ست مرات ، ومضافة إلى ضمير جمع المخاطبين تسعا وأربعين مرة ، ولضمير جماعة الإناث أربع مرات(١) .

وبالتحليل المعنوى لإستخدامات كلمة النفس مع تنوع هذه الإستخدامات - على نحو ما سبق - ، يتبين أنها لم يقصد بها معنى واحد محدد ، بل قصد بها معان مختلفة ، يأتى على رأسها الذات الإنسانية مكتملة ، أى الذات الإنسانية المكونة من عنصرين هما العنصر الظاهر والعنصر الباطن ، مع ملاحظة أنها لم ترد مقصودا بها غير العقلاء ، ولعل ذلك راجع إلى أن النفوس غير العاقلة ليست محل خطاب تكليفى . فالقرآن الكريم موجه إلى الإنس والجن فقط .

---

(١) يعتبر هذا الإحصاء تمهيداً لتحليل لغوى ربما لو قام ، لأمكن التوصل من خلاله إلى نتائج ذات قيمة كبيرة خاصة بموضوع النفس فى القرآن غير أنه قد يحتاج إلى بحث مستقل ليس هنا مجاله .

ومن هذا المعنى قوله تعالى « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات »[1] وقوله « امرأة مؤمنه إن وهبت نفسها للنبى »[2] وقوله « فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة[3] » وقوله « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله[4] » وقوله « وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون »[5] .

كما يمكن أن يفهم من بعض الإستخدامات القرآنية لهذه اللفظة أنه قد قصد بها طوية الإنسان ودخيلته ، ومجمع سره الذى لا يطلع عليه غيره من الناس ، كقوله تعالى « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه »[6] وقوله « فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم »[7] .

وجاءت هذه اللفظة لتدل على منزع الشر فى الإنسان قال تعالى : « قال بل سولت لكم أنفسكم أمرا فصبر جميل[8] » وقوله : « وما أبرىء نفسى إن النفس لأمارة بالسوء »[9] . وقوله « وكذلك سولت لى نفسى[10] » .

وجاءت هذه اللفظة لتعطى معنى عكس المعنى السابق ، أى أنها منزع الخير فى الإنسان ومراقبة التصرفات والسلوك ، ومحاولة زحزحة صاحبها عن الضلال والانحراف قال تعالى « فلا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة[11] » وقال « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية[12] » .

---

(١) البقرة : ١٥٥ — (٢) الأحزاب : ٥٠

(٣) النساء : ٩٥ — (٤) التوبة : ٢٠

(٥) البقرة : ٧٢ — (٦) الأحزاب : ٣٧

(٧) يوسف : ٧٧ — (٨) يوسف : ١٨ ، ٨٣

(٩) يوسف : ٥٣ — (١٠) طه ٩٦

(١١) القيامة ١ و ٢

(١٢) الفجر ٢٧ و ٢٨ ، وإن كان يستشم من فحوى السياق أن المراد بالنفس هنا هى الشخصية الإنسانية متكاملة .

وجاءت هذه اللفظة دالة على الوظائف الحيوية فى الإنسان ، والقوى التى تستمر بها حياته ، فإذا سلبت هذه القوى حدث الموت ، قال تعالى : « إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم[١] » وقال : « إنما يريد الله أن يعذبهم بها فى الدنيا وتزهق أنفسهم[٢] » .

كما وردت هذه اللفظة مضافة إلى الضمير الذى يعود على الله عز وجل مما يدل على أنها مقصود بها الذات الإلهية . وكان ذلك مضافة مرة لضمير المخاطب فى قوله تعالى « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك[٣] » ومرتين لضمير الغائب قال تعالى : « ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير[٤] » وقال « ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد[٥] » ومرة لضمير المتكلم قال تعالى : « واصطنعتك لنفسى[٦] » .

أما كلمة الروح فقد جاءت فى القرآن الكريم إحدى وعشرين مرة ، تدل فى جميعها على شىء يتصل بالملأ الأعلى ، فأحيانا يراد بها الملك الذى حمل الوحى من الله إلى رسله وأنبيائه من البشر فى مثل قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين[٧] » ، وأحيانا يراد بها الوحى نفسه المنزل على الأنبياء والرسل قال تعالى : «ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده[٨] » ويراد بها أيضا تأييد الله لعباده المؤمنين ، ونصره لهم قال تعالى : « أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه[٩] » كما جاءت كلمة الروح على

---

(١) التوبة : ٥٥
(٢) التوبة : ٨٥
(٣) المائدة ١١٦
(٤ آل عمران : ٢٨
(٥) آل عمران : ٣٠
(٦) طه : ٤١
(٧) الشعراء /: ١٩٣ ، ١٩٤
(٨) النحل : ٢
(٩) المجادلة : ٢٢

أنها القسيم للجسم المادى للإنسان إذ بها يكتمل كيانه ويصبح حيا واعيا ، ولكنهـا من العالم الإلهى وليست من العالم المادى المشابه للجسـم ، قال تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين »[1] .

وكلمة الروح على هذه المعانى ، على اختلافها ، لا يمكن إدراك كنه معانيها وحقيقتها ، إذ الروح من عالم الله ، ولذلك لما طلب البعض من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبين لهم حقيقتها ، ووعدهم بالإجابة اعتمادا على أن الوحى سيسعفه ، كانت الإجابة فى قوله تعـالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا[2] » .

ومن اللافت للنظر أنه سبحانه وتعالى آثر فى موضعين أن يخفى أسم هذا الشيء الغامض المتصل بالجسم ، والذى إذا خرج منه انتهت حياة الإنسان ، فقال تعالى « فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون[3] » وقال فى سياق آخر « كلا إذا بلغت التراقى وقيل من راق وظن أنه الفراق والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق[4] » .

والأعجب من هذا أن الله سبحانه قد أنث المحذوف ، مع أن لفظة الروح مذكر كما هو واضح من النص الأسبق « نزل به الروح الأمين» .

ولاشك أنه كان لهذه النصوص أثر واضح فى دراسة المفكرين المسلمين لهذا الموضوع على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم ، وإن تأثر الكثير منهم - إلى جانب الأثر القرآنى - بكثير من الآراء الأجنبية من

---

(١) الحجر : ٢١ (٢) الإسراء : ٨٥
(٣) الواقعة : ٨٣و٨٤ (٤ القيامة : ٢٦ - ٣٠

هندية وفارسية ويونانية ، وربما كان لآراء المصريين من أثر فى اليونان المتأخرين ، انتقل من خلالهم إلى البيئة الإسلامية على نحو ما أشير إليه سلفا .

غير أنه من أهم ما يلحظ فى النصوص القرآنيه هو تعمدها الإغماض فى موضوع النفس ، من حيث حقيقتها وكنهها ، لا من حيث أثارها ومظاهرها ، وكأنى بالقرآن الكريم يوجه المسلمين إلى ما هو أجدى وأنفع فى حياتهم الدنيا ، مما يجعل من هذه الحياة وسيلة للنجاة فى الآخرة . ومن ثم عمد إلى ما يرقى من سلوك الإنسان وينميه ، فلا يجعله يميل إلى الجانب الغيبى ويهمل الجانب المادى المحسوس ، ولا يميل إلى الجانب المادى المحسوس على حساب الجانب الغيبى .

وفى وصفه للنفس مرة بأنها اللوامة ، ومرة بأنها المطمئنة ، ثم وصفه لها بأنها أمارة بالسوء ، ثم تعمده لإخفائها بالمرة عند حديثه عن خروجها من الجسد بواقعة الموت ، كل ذلك يشعر بأنه ليس من المهم البحث عن حقيقة النفس وطبيعتها ، بل المهم معالجة الآثار الخارجية الظاهرة لأحوالها . وهذا الإتجاه هو نفسه اتجاه علم النفس الحديث الذى انصرف عما يتصل بالأمور الغيبية فى هذا الموضوع ، إلى ما هو أهم وأجدى للإنسان وذلك بتتبع سلوكه وأحواله من أجل الوصول الى تشخيص حالته ، ومن ثم وصف العلاج الناجع لهذه الحالة .

ولأمر ما يخاطب القرآن الكريم أولئك الذين يهرفون بما لا يعرفون من الأمور الغيبية بما ينبغى لهم أن يتبعوه مما تؤديه إليهم وسائل الإدراك المتاحة لهم ، حيث يقول : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وماكنت متخذ المضلين عضدا[1] » وقوله :

---

(١) الكهف :

« وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون »[1] .

غير أن تلقائيه البحث والمنافشة ، وتطور الحياة الفكرية ، واتصال المسلمين بالثقافات الوافدة ، جعلتهم يتجاوزن تلك الحدود ، إلى ما وراءها ، مما يتبين بعضه من خلال هذا البحث .

---

(١) الزخرف : ١٩

النفس الإنسانية عند علماء الكلام :

كان البحث فى أمور الدين - أول الأمر - يسمى بعلم الفقه ، ثم أصبح البحث فى العقائد يسمى (الفقه الأكبر) على حين اختص البحث فى الأمور العملية بأسم (الفقه) فقط[1] ، ولهذا سمى أبو حنيفة كتابه فى العقائد إسم (الفقه الأكبر)[2] ثم أصبح بعد ذلك يسمى (علم الكلام) أو (علم التوحيد) أو علم (أصول الدين)[3] .

وعلماء الكلام - على اختلاف اتجاهاتهم - هم أصحاب الحجج العقلية التى من شأنها أن تذب عن العقائد الإيمانية الواردة فى الكتاب والسنة[4] ، ومن ثم فإنهم بحثوا كثيرا من المسائل المتصلة بوجود الله وصفاته ، وما تفرع عن ذلك من أفعال العباد ، والصلاح والأصلح ، والحسن والقبح ، كما بحثوا فى مسائل النبوات ، وإمكان بعث الله للرسل ؛ وتناولوا ما بعد الموت ، من عذاب القبر ونعيمه ، واليوم الآخر ، وما فيه من بعث ونشر وحشر وحساب وثواب وعقاب .

ومن هنا يمكن القول إن علم الكلام بهذا الإعتبار السابق ، كان من المفروض فيه ألا يتجاوز البحث فى العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان ، فلا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ، أما القول بوجود النفوس الإنسانية ، على أنها جواهر مفارقة وبوجود العقول المفارقة جملة ، فلم يكن لهذا العلم أن يتناوله ، ولذلك لن يكون هناك عجب إذاً ما تناول علماء الكلام فى عمومهم إلا القليل

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ٥٠ .

(٢) ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ، بيروت ، المكتب الإسلامى سنة ١٤٠٤ هـ ، ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٨٦ ، ص ٢٩٠ .

منهم هذا الموضوع باعتبار « النفس الإنسانية من عالم الأجسام ، وأن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون ، وعند البعض أن فى الجسم نفسا هى جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة لا تتجزأ تمتزج بجواهر الجسم ، والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ[1] » .

وقد تأثر معظم علماء الكلام بآراء الفلاسفة الطبيعيين فيما يتصل بهذا الموضوع ، وكان النظام (ت : ٢٢١ أو ٢٣١) من أول من تناولوا النفس الإنسانية بين علماء الكلام ، واستخدم كلمه (الروح) فى هذا الصدد ، فجعل حقيقة الإنسان متمثلة فى الروح ، كما اعتبر البدن أنه ليس سوى آلة للروح ، ومع ذلك فإنه ذهب إلى أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن[2] غير أن النظام لا يستطيع تعليل هذه المداخله ، إذ إنه ينكر نظرية الجواهر والأعراض التى قال بها غالبية المتكلمين ، فهو يرى أنه ليس هناك سوى الأجسام أما الأعراض فهى الأجسام ذاتها « وأن النار والحرارة موجودتان فى الخشب على حالة كمون وإنما تظهران بالإحتكاك بعد أن يزول ضدهما وهو البـرودة[3] » .

ومن تلاميـذ النظام أحمـد بن خابط (٢٣٢ هـ) والفضل الحدثى (٢٥٧ هـ) وقد تحدثا فى شىء هو أقرب إلى التفصيل منه إلى الإيجاز عن النفس ، وذلك على عكس أستاذهما . كما أنهما خالفاه

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٧٢ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ، ص ٥٥ ، وأنظر : الأشعرى : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ، دار النهضة المصرية ١٩٦٩ جـ٢ ، ص ٢٨ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٦١ .

فى مسألة مادية النفس فقد ذهبا إلى روحيتها ، فهى من عالم سام غير عالم الأجسام ، بل تمادى بهما المذهب ، فقالا بتناسخ الأرواح ، على طريقة الهندوس ، بل يخيل إلينا أنهما نقلا مقالات الهنود نقلا يكاد يكون حرفيا ، فقد خلق الله الخلق - فى رأيهما - قبل النزول إلى هذه الدنيـا ، وهـم على تمام المعرفة ، فأطاعه فريق ، فأقره فى العالم الأعلى ، وعصاه فريق ، فأقره فى النار أيضا دون أن ينزل الدنيا ، وفريق ثالث عصاه فى بعض الأمور وأطاعه فى البعض الآخر ، وهذا الفريق الثالث هو الذى أنزله الله إلى دار الدنيا ، فناسخ الأرواح فى الأبدان المختلفة من أناسى وحيوانات ، وحشرات وهكذا حتى يأذن الله لهم باللحاق بالجنة بعد تطهرهم من ذنوبهم[١] .

ويتحدث معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ هـ) عن حقيقة النفس فلا يكاد الباحث يعثر على هذه الحقيقة من خلال كلامه . هل لكل جسد نفس خاصة به ؟ أم أن للبشر جميعهم نفسا واحدة ؟ أم أن للكون كله نفسا واحدة ؟ وهل هى جوهر مستقل ؟ أم أنها مجرد معنى من المعانى الذهنية كما يقول أصحاب مذهب المعانى (Conceptualism) ؟ فهو يقول إن هذا المعنى : « عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولا متكون ولا متمكن ، ولا يُرى ولا يُحس ولا يُجَس ، ولا يحتل موضعا دون موضع ، ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان ، ولكنه مدبر للجسد ، وعلاقته بالبدن علاقه التدبير والتصرف[٢] » .

أما أفعال النفس الإنسانية عند هذا المتكلم المعتزلى ، فغير أفعال الجسم ، فهى لا تتصرف فى الجسم بغير الإرادة ، أما ما سوى ذلك من الحركات والسكنات والإعتمادات فهى من فعل الجسد[٣] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ١ ، ص ٦١ و ٦٢ ، وأنظر فى المقارنة بين هذا المذهب ومذهب الهنود : د. رؤوف شلبى : الأديان القديمة فى الشرق ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ٦٨ .

ولم يعرف جعفر بن حرب من المعتزلة حقيقة النفس أو الروح ، هل هى عرض أو جوهر ؟ ولم يجعل الروح مصدر الحياة ، فالحياة فى رأيه عرض من الأعراض[1] ، على حين ذهب أبو على الجبائى (٢٩٥ هـ) إلى أن الروح جسم ومن ثم فهى غير الحياة ، لأن الحياة عنده عرض[2] ، كما وافقه الأصم فيما ذهب اليه[3] .

ولما قام أبو الحسن الأشعرى (٣٣٠ هـ) بثورته المشهورة على المعتزلة أعاد نظرية الجوهر الفرد إلى قوتها ، ومن ثم فلم يعترف بالنفس المفارقة ، فالإنسان عنده كيان واحد ومكون من جواهر وأعراض ، شأنه فى ذلك شأن أشياء العالم المادى ، فالنفس عنده لا تعدو أن تكون جوهرا ماديا ، وتابعه فى ذلك أبو بكر الباقلانى[4] (٤٠٣ هـ) أما إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (٤٧٨ هـ) فقد كان له موقف مخالف لأسلافه من الأشاعرة فى هذه النقطة ، لأنه هو الذى دعم النظرية الاستدلالية على أساس التفرقة بين الجواهر والأعراض « فأملى فى الطريقة كتاب الإرشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم[5] » وبالرغم من ذلك فقد قال بروحية النفس ، « فهى فى رأيه جوهر روحى من طبيعة الهية لا يفنى بفناء البدن ، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين الى الجنة ، والعاصين إلى النار[6] » فليس العالم إذن مكونا من جواهر مادية فحسب ، بل من جواهر مادية وجواهر روحية أيضا .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨ و ص ٢٩ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٤) الدكتور ابراهيم بيومى مدكور : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ، دار المعارف ط ٣ ، جـ ١ ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٥) ابن خلدون :المقدمة ، ص ٢٩٤ .

(٦) د. إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية ، جـ ١ ص ١٢٦ .

بذلك فتح الجوينى الباب على مصراعيه أمام المفكرين المسلمين جميعا ، وليس علماء الكلام فقط ، إلى القول بروحانية النفس ، خاصة أن مباحث علم الكلام قد اختلطت بالمباحث الفلسفية بعد الغزالى[١] (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) بل إن النظرية الاستدلالية عند علماء الكلام قد تحولت من كونها مبنية على أساس التفرقة بين القدم والحدوث ، وأصبحت مبينة على أساس التفرقة بين الوجوب والإمكان[٢] كما هو أساس النظرية الفلسفية .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٢٩٤ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٦٨ .

النفس الإنسانية عند الصوفية :

أما الصوفية فإن لهم مع النفس شأنا آخر ، كما أن هؤلاء يختلفون بين متقدمين ومتأخرين فى هذا الموضوع ، وكذلك يختلفون بين متصوفة سنيين ومتصوفه فلاسفة .

فأوائل المتصوفة تحدثوا عن النفس بإعتبارها العدو الأكبر للسالكين ، ومن ثم فإن عليهم كى يتمكنوا من متابعة السير فى الطريق الصوفى ، فإن من اللازم قهر نفوسهم ، وإلزامها الطاعة والخضوع ، فأول منازل الطريق كما يرى الحكيم الترمزى (حوالى ٣٢٠ هـ) هو التوبة ، ويليها منزلة الزهد ، ثم منزلة (عداوة النفس) . . فهى فى نظرة « كالبهيمة لا ترفع رأسها حتى تقضى نهمتها وحاجتها من الدنيا »[١] والنفس بهذه المثابة لا تعدو أن تكون هى القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية[٢] ويعلق الغزالى على هذا بأن ذلك المعنى « هو المفهوم عند إطلاق الصوفية[٣] » .

غير أن الترمذى يورد عدة مصطلحات أخرى غير (النفس) عند حديثه عن انتصار الصوفى على نفسه ونجاحه فى قهره لها ، فإذا صارت« النفس معزولة عن إمرتها واستوى القلب ملكاً على سريره ، والروح ترجمانه ، والعقل وزيره ، والأمر والنهى للملك ، والراعى الروح ، والمدبر العقل[٤] » .

فماذا يراد بهذه المصطلحات عند القوم ؟ يجيب الغزالى على ذلك

---

(١) الحكيم الترمذى : كتاب منازل العباد من العبادة ، تحقيق الدكتور محمد ابراهيم الجيوشى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ص ٤٢ .

(٢) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، القاهرة ، مكتبة الجندى ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) الحكيم الترمذى : كتاب منازل العباد ص ٤٢ ، ٤٣ .

بأن للقلب معنيين الأول « اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى جوف الإنسان من جانب اليسار . . وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان[1] » أما المعنى الثانى فهو « الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة المركوز فيه العلم بالفطرة ، الناطق بالتوحيد ، فهو أصل الآدمى ، ونهاية الكائنات فى عالم المعاد قال الله تعالى : (قل الروح من أمر ربى) وقال : (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) »[2] ومعنى ذلك أن القلب بالمعنى الثانى عند المتصوفة يرادف الروح التى هى من عالم الأمر ولذلك يقول الغزالى عن الروح إنه « يراد به البخار الذى يصعد من منبع القلب (بالمعنى الأول طبعا) ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق . . . ويطلق (القلب) ويراد به المبدع (بفتح الدال) الصادر من أمر الله تعالى ، الذى هو محل العلوم والوحى والإلهام ، وهو من جنس الملائكة ، مفارق للعالم الجسمانى قائم بذاته . ويطلق ايضا ويراد به الروح الذى فى مقابلة جميع الملائكة وهو المبدع الأول[3] (بفتح الدال) وهو روح القدس ، ويطلق أيضا ويراد به القرآن . وعلى الجملة فهو عبارة عما به حياة ما على الجملة[4] » .

ومن الملاحظ أن الغزالى هنا يحاول أن يفسر معنى القلب والروح تفسيرا أقرب ما يكون إلى الإستخدام القرآنى . ولكنه عند تفسيره لكلمة العقل يميل ميلاً قوياً إلى المعنى الفلسفى لها ، إذا إن لفظ (العقل) لم يرد فى القرآن الكريم على الإطلاق ، وإن وردت مشتقاته

---

(١) الغزالى : معارج القدس ، ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٣) يلاحظ هنا أن الغزالى يشير إلى نظرية الفيض الأفلوطينية التى أدخلها الفارابى إلى المحيط الإسلامى ، مع أن الغزالى يهاجم هذه النظرية فى كتابه فضائح الباطنية . وفى التهافت . أنظر : الغزالى : فضائح الباطنية ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى . وتهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) الغزالى : معارج القدس ص ٢٢ .

الفعلية ، وكأن القرآن بهذا ينفى عن العقل صفة الذاتية المستقلة ، ويمنحه سفة القوة الفاعلة .

يقول الغزالى : « أما العقل فيطلق ويراد به العقل الأول وهو الذى يعبر عنه بالعقل فى قول النبى صلى الله عليه وسلم (أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر) أى أقبل حتى تستكمل بى ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك ، وهو الذى قال الله تعالى له (وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز على ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطى) وهو الذى يعبر عنه بالقلم ، كما قال عليه السلام إن أول ما خلق الله . القلم فقال له إكتب ، فقال : وما أكتب؟ فقال : ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل وأثر ورزق وأجل ، فكتب ما يكون ، وما هو كائن إلى يوم القيامة ، والإطلاق الثانى أن يطلق ويراديه النفس الإنسانية ، والإطلاق الثالث أن يطلق ويراد به صفة النفس وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين ، وهى بواسطته مستعده لإدراك المعقولات[1] » ولكنه يعود فيقرر أن هذه المصطلحات كلها عبارة عن ألفاظ تؤدى معنى واحدا هو (النفس الإنسانية) .

وغير خفى أن ما أورده الإمام الغزالى شرحا لمعانى هذه الألفاظ إنما هو بعينه ما يذهب إليه الفلاسفة ، ومن ثم لا يكون كلامه هنا خاصا برأى المتصوفة الخلص فى النفس . إذ إن هؤلاء لم يزيدوا فى حديثهم إزاءها على كونها أعدى أعداء الإنسان ، وعليه فإن من الواجب عليه ترويضها حتى يسير السالك فى طريقه آمنا من العوائق التى تشغله ،

---

(١) الغزالى : المرجع السابق ص ٢٣ ، ويلاحظ أن هذه الأحاديث قد سبق أن استشهد بها المحاسبى فى كتابه (الوصايا) .

وللسيوطى عليها تعليقات تضعها تحت مجهر الشك ، انظر السيوطى : اللالئ المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة . بيروت ، دار المعرفة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، جـ١ ص ١٢٩ - ١٣٢ .

وأهم عائق له هو نفسه ، ولذلك يقول الجنيد « الروح شيء أستأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه ، فلا يجوز لأحد البحث عنه بأكثر من أنه موجود[١] » .

ويبرر الشعرانى كلام الجنيد فيقول : « إن العبد بتقدير أنه يطلع على كنه الروح ، ولا يستطيع أن يعبر عنها بعبارة تؤدى السامع إلى معرفة كنهها ، لأن الحق تعالى جعلها رتبة تعجيز لنا ، ليقول أحدنا لنفسه إذا كنا تعجز عن معرفة حقيقة ذاتنا ، فنحن بذاته تعالى أعجز ، حتى لا نخوض بالفكر فى الذات[٢] » .

ويوافق القشيرى سائر المتصوفة على أن النفس مذمومة ، إذ هى التى تدفع الإنسان إلى ارتكاب المعاصى والانحراف عن الجادة ، ومن ثم يقترح لعلاج النفسى . أن يعمل صاحبها على إضعافها بمقاومة رغباتها وصرف النظر عن تحقيق مطالبها ، ويوصى بمتابعة المجاهدات . أما حقيقتها فإنه لكى يوضح الأمر بهذا الخصوص فإنه يعرض للمصطلحات السابقة أعنى القلب والروح والنفس ، ويضيف اليها مصطلحا آخر وهو السر ويجعل محل النفس والروح والسر فى القلب ، فالنفس عبارة عن لطيفة تحل فى القلب الإنسانى ، وهى مستودع الأخلاق المذمومة ، أما الروح ، فهى أيضا لطيفة لتكون مستودع الأخلاق المحمودة . ويجعل الروح والقلب أقرب ما كيونان إلي التماثل أو الترادف . ثم يوضح (السر) فيذهب إلى احتمال أنها

---

(١) الشعرانى : اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ، مصطفى الحلبى ، ١٩٥٩ ، جـ ٢ ص ١٣٧ .

(٢) الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، جـ ٢ ص ١٣٧ .

لطيفة مودعه فى القلب الإنسانى كالأرواح . وهي محل المشاهدة والأرواح محل المحبة ، والقلوب محل المعـــارف[1] .

والواقع أن المتتبع لكلام المتصوفه على عمومهم ، لاسيما من لم يجنح منهم إلى تطعيم أفكاره بالآراء الفلسفية ، يجد أنهم يكادون يجمعون على أن النفس عندهم هى محل التمرد فى الكيان الإنسانى . ولذلك يركزون على تحليل عناصر هذا التمرد ، ويقترحون لعلاجها خطوات دقيقة بحيث اذا انتهى المتصوف من هذه الخطوات ، لا يكون هناك أى مجال لاحتمال إغماض العين عن أى عيب من عيوب النفس دون إزالته والتخلص منه ، والناظر فى (كتاب التوبة)[2] للمحاسبى يجده يسير فى مراحل هذه التوبه مركزا على عيوب النفس وعلاجها بدقة متناهية . وكذلك فعل الحكيم الترمذى فى (كتاب منازل العباد من العبادة) وبذلك يصل هؤلاء المتصوفة الى قدر كبير مما يدعو اليه علم النفس الحديث ، فحديثهم عن الأحوال والمقامات يشتمل على آراء تتصل اتصالا وثيقا بعلم النفس العاطفى ، أو تكون ما سموه (علم القلوب) ، ومنها ما سبقوا به البحث المعاصر ، ويكفى أنهم استخدموا (التأمل الباطنى) قبل أن يتوسع فيه علماء النفس المحدثون[3] .

---

(١) القشيرى : الرسالة ، القاهرة ، محمد على صبيح ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) المحاسبى : كتاب التوبة ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، القاهرة ، دار الإعتصام .

(٣) الدكتور إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية ، جـ ١ ، ص ١٢٧ .

النفس الإنسانية عند فلاسفة الإسلام قبل ابن سينا :

عند تناول موضوع النفس الإنسانية عند فلاسفة الإسلام الذين سبقوا ابن سينا . فإن من الضرورى مواجهة فيلسوفين كبيرين هما : أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى (حوالى ١٨٥ هـ - ٢٥٠ هـ) وأبو نصر الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) .

الكندى : أول هذين الفيسلوفين هو الكندى يحتل مكانة ممتازة بين فلاسفة الإسلام لعدة أسباب .

أولها : أنه عاش فى فترة مبكرة بالنسبة للإعتراف بالفلسفة ودراستها فى المجتمع الإسلامى ، فقد ولد أواخر القرن الثانى الهجرى ، بذلك يكون قد عاش معظم حياته فى القرن الثالث ، ذلك العصر الذى شهد تدخل السياسة فى الفكر ، ومحاولة فرض اتجاه معين بقوة السلطة ، فقد حاول المأمون فرض مذهب الاعتزال على مختلف المفكرين المسلمين ، ووصلت المحاولة الى قمتها فيما عرف (بفتنة القول بخلق القرآن) التى بدأها المأمون ، وتابعها المعتصم ، ثم الواثق ، مما دفع الخليفة المتوكل من بعدهم إلى اتخاذ مسار معاكس ، إذ نادى بفرض مذهب السلف ، وانتصر لأهل السنة ، وأبطل القول بخلق القرآن .

وقد اتصل الكندى بالخليفة المتوكل ، وأصبح مؤدب ابنه ، ولكنه اضطهد فى عهد المتوكل ، وهذا شىء طبيعى بالنسبة لفيلسوف متكلم جنح فى آرائه إلى ما يقترب من مذهب المعتزلة[١] .

ثانيهما : أنه الفيلسوف الوحيد ذو الأورمة العربية ، ولذلك يلقب بفيلسوف العرب ، إذ هو ينتسب إلى قبيلة (كندة) التى كان لها شأن كبير قبل الإسلام[٢] .

---

(١) الدكتور ابراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٤٣ ، ١٤٤ .
(٢) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٤ .

ثالثها : وهو سبب له أهميته من جهة موقف الدراسات الفلسفية فى عصر الكندى ، وإن كان الشك يحوم حول ما روى بخصوصه ، فقد روى عن الكندى أنه كان يرى أن (قحطان) الذى ينتسب إليه العرب العاربة ، كان أخا لـ (يونان) الذى ينتسب اليه الشعب اليونانى[1] ومعنى ذلك أن محاولة إقحام الدراسات الفلسفية فى المحيط الإسلامى وما وجده هذه الفرع من الدراسة من مقاومة من بعض دوائر الفكر إذ ذاك ، قد وصل إلى درجة اعتبار العرب واليونانيين أبناء عمومة ، ومن ثم فلا حرج فى أن يشتغل العرب بعلوم اليونان .

رابعها : إن الكندى كان أول من حاول التوفيق بين الشريعة والحكمة ، بعدما أعجب بما وصل إليه العقل اليونانى ، الأمر الذى ينبغى معه ألا يحرم المجتمع الإسلامى من هذا النتاج ، وقد لخص باحث محدث متعمق الأسباب التى دفعت الكندى إلى هذه المحاولة فى ثلاثة أسباب هى :

١ - تشجيع ما جاء فى القرآن الكريم من آيات تحث على البحث والنظر .

٢ - طبيعة عصر المتوكل الذى تحول الإتجاه الفكرى فيه - بفعل السلطة - إلى مناصرة أهل السنة ، وبطبيعة الحال معاداة المعتزلة الذين هم أقرب إلى النظر الفلسفى ، ومن ثم وجد الكندى لزاما عليه محاولة إظهار أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين .

٣ - محاولة الدفاع عن النفس بعد أن اضطهد بسبب اشتغاله بالفلسفة ، ومن ثم كان لزاما عليه أيضا إثبات شرعية الإشتغال بهذا النمط من التفكير[2] .

---

(١) المسعودى : مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) د. محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف ط أولى ، ١٩٧٢ ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

وأهمية الكندى ، فيما يتصل بموضوع النفس الإنسانية ، تكمن فى أنه كان حريصا على معتقده الإسلامى ، بالإضافة إلى إعجابه بما انحدر إليه من آراء فلسفية يونانية خاصة بهذا الموضوع .

فبالنسبة للفلسفة اليونانية ، فإن فيلسوفنا قد وقع تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة التى نقلت آراء كل من أفلاطون وأرسطو بصورة يشوبها تداخل آراء كلا الفيلسوفين ، بالإضافة إلى عناصر أخرى من الآراء والديانات الشرقية . كما لا يخفى ما ليفيثاغورس ومدرسته من تأثير فى هذا الصدد ، أضف إلى ذلك ما كان لتفسيرات تلاميذ أفلوطين أنفسهم ، فالكندى نفسه قد أصلح ما ترجمه إلى العربية عبد السميع بن ناعمة الحمصى من كتاب « أثولوجيا » الذى نسب خطأ إلى أرسطو[١] .

ومن هنا نتوقع أن تأتى آراء الكندى فى النفس مضطربة لا هى بالأفلاطونية الخالصة ، ولا هى بالأرسطية النقية ، بل جاءت من هذا وذاك ، مضافا إليها ما اصطنعه أفلوطين من آراء .

وقد عالج الكندى هذا الموضوع فى أربع رسائل هى : (القول فى النفس المختصر من أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة) والثانية رسالة صغيرة بعنوان (كلام الكندى فى النفس : مختصر وجيز) والثالثة (فى ماهية النوم والرؤيا) والرابعة (فى العقل)[٢] .

والكندى مع ما يبدو من اضطراب آرائه ، فإنه يمكن القول بأن دافعه إلى ذلك هو حرصه على ألا تجىء آراؤه متعارضه مع ما جاء به الإسلام ، ولذلك فإن ذلك الإضطراب لا يعنى التناقض أو التعارض ،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ ، ص ١ .

(٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : الكندى فلسفته - منتخبات ، بيروت - باريس ، منشورات عويدات ، ط أولى ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٣ .

بل إنه يعنى تعدد المصادر من جهة ، وعدم أخذ آراء أى فيلسوف يونانى كاملة . ويبدو أنه فعل ذلك حينما كان يلوح له أنه لو أخذ الآراء كامله لأى فيلسوف ، فإن ذلك ربما أدى إلى مخالفة تعاليم الإسلام .

ولعل هذا السبب هو الذى أدى به إلى تغليب آراء أفلاطون ، لأنها فى كثير من جوانبها لاتتصادم مع ما جاء به القرآن والسنة ، وذلك إذا ما تم استبعاد قوله بتناسخ الأرواح ، وبالمصير النهائى للنفوس .

يبدأ الكندى رسالته (القول فى النفس) فيعلن أنه سيأتى على الغاية التى جرى عليها الفلاسفة مع اختصار لكتاب أرسطو فى النفس « بتلخيص كاف وفحص شاف »(١) وهذا يعنى أنه سيلخص ويفحص ، أى أنه لن يكتفى بمجرد عرض آراء الفلاسفة السابقين ، بل سيتجاوز ذلك ، بمعنى أنه سيضع كلام الفلاسفة تحت منظار النقد ، فمالا يعجبه منه استبعده وأتى برأى طريف من عنده ، وما لا يجده وافيا بالغرض ، أضاف إليه ما يكمل النقص الذى قد يوجد فيه .

ويعرف النفس فيقول : « إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر البادى - عز وجل - كقياس ضياء الشمس إلى الشمس » .

ويلاحظ أن هذا التعريف موافق لما جاء فى النصوص الإسلامية ، فهى من جوهر الله كما قال تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى(٢) » .

---

(١) الكندى : رسالة فى القول فى النفس ، نشر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ، ضمن كتابه : الكندى - فلسفته - منتخبات ، ص ١٨٢ .

(٢) ص : ٧٢

وكونها بسيطة يعنى أنها من جنس مخالف للبدن . وبذلك يوافق أفلاطون من حيث إنها فى رأيه هى مخالفة للبدن مستقله عنه ، لا كما يقول أرسطو إنها صورة أو كمال للبدن .

غير أنه سرعان ما يخالف أفلاطون مخالفة صريحة ، وذلك عندما يتعرض للقوى الثلاث : الغضبية ، والشهوانية ، والعاقلة . فأفلاطون يذهب إلى أن هذه القوى الثلاث هى قوى النفس . والنفس السعيدة عنده هى التى تستطيع فيها القوة العاقلة أن تتحكم فى القوتين الأخريين ، وتجعلهما متوافقتين ذليلتين لحكمها ، فلا تنفر إحداهما ولا تجمح ، وإلا كان مصير النفس كلها مصيرا سيئا ، حيث تهبط إلى عالم الكون والفساد ، لكى تبدأ مرحلة جديدة من التطهر والإستعداد ، خلال أجساد متعاقبة ، ومن ثم تستطيع استئناف رحلتها من جديد إلى العالم الأعلى .

أما الكندى فإنه يقف فى هذه النقطة موقفا يكشف عن انسجام فى الفكر ، لأن النفس إذا كانت تنتمى إلى عالم شريف ، بينما ينتمى الجسد إلى عالم حقير ، فإن المنطق السليم سيؤدى حتما إلى انتماء الشهوة والغضب إلى العالم الحقير ، وليس الى العالم الشريف ، فقد « بين أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم ، مباينة له ، وأن جوهرها جوهر إلهى روحانى ، بما يرى من شرف طباعها ، ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب ... وهذا دليل على أن القوة التى يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التى تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه ، لأن المانع لا محالة غير الممنوع ، لأنه لا يكون شيئا واحدا يضاد نفسه ، فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، ففكر النفس العقلية فى ذلك أنه أخطاء ، وأنه يؤدى إلى حالة زرية ،

فتمنعها من ذلك وتضادها ، وهذا أيضا دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى[1] » .

مما سبق يتضح أن الكندى يذهب إلى أن النفس فى حقيقتها هى القوة العاقلة وحدها ، أما الغضب والشهوة ، فهما من فعل البدن وهما عدوان للنفس العاقلة[2] ، وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كانت النفس من جوهر الله ، والله يعلم كل خافية ، فإن النفس لا شك لها القدرة على أن تعلم بعلم يشبه علم الله ، وإن كان أقل منه رتبة ، لأن النفس بالقياس إلى الله كقياس ضوء الشمس إلى الشمس .

ولكن كيف يتسنى لهذه النفس أن تمارس نشاطها على أكمل وجه ؟

يجيب الكندى على هذا السؤال إجابة مشفوعة بالدليل ، فإن التجربة قد أثبتت أن الحكماء والفلاسفة القدامى ، قد وصلوا إلى المعارف الحقة عن طريق احتقار أبدانهم ، وعدم تلبية رغباتها ، وعكفوا على التفكير والتأمل ، فانكشفت لهم حقائق الأشياء انكشافا تاما ، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن النفس وحدها عاقلة بطبيعتها .

ويصرح الكندى بأنه اعتمد فيما ذهب إليه على رأيين ، أحدهما لأفلاطون ، وثانيهما لفيثاغورس الذى يسميه « أفسقورس »[3] بالرغم من أنه يخالف أفلاطون مخالفة صريحة على نحو ماسبق .

أما أفلاطون فإنه « قاس القوة الشهوانية التى للإنسان بالخنزير ،

---

(1) المرجع السابق : ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(2) يلاحظ هنا اقتراب الكندى من آراء المتصوفة المسلمين على نحو ما سبق .

(3) تفسير « أفسقورس » بأنه فيثاغورس رجعنا فيه إلى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ١٩٦٤ ، ص ٢٤٣ .

والقوة الغضبية بالكلب والقوة العقلية . . . بالملك »[1] أى أن الذى يقهر القوتين الأوليين فإنه يصبح عالما عاملا ربانيا ، شأنه فى ذلك شأن الملائكة . وأما أفسقورس فإنه يقول « إن النفس إذا كانت ، وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة الشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد بها صورة من نور البارى ، يحدث فيها ، ويكامل نورها بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر ، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة إن كانت صقيلة ، فهذا قياس التفس ، لأن المرآة إن كانت صدئه ، لم يتبين صورة شىء فيها بتة ، فإذا زال منها الصدأ ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ، كذلك النفس العقلية ، إذا كانت صدئه دنسه ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات ؛ وإذا تطهرت وتهذبت ، وانصقلت - وصفاء النفس هو أن النفس تتطهر من الدنس ، وتكتسب العلم - ظهر فيها صورة معرفة جميع الأشياء وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها للأشياء[2] » .

أما فيما يتصل بمصير النفس بعد الموت ، فإنه من الواضح أن الكندى كان مشغولا بقضيتين على قدر كبير من الأهمية .

الأولى : تتصل بالفلسفه فى حد ذاتها ، إذ يبدو أنه أدرك أنه بدون الفلسفة لن ترقى العقول ولن تتقدم البشرية ، فهى الأساس العقلى الذى إذا ما تخلى الناس عنه ظلت البشرية بلا حراك .

الثانية : أنه كان هناك من الجامدين - شأن كل عصر - من يحاولون مقاومة الفسلفة ووصم من يشتغل بها وصما ينتهى به إلى التكفير أو التبديع ، وقد عرف عن الكندى أنه لا يحب الصدام مع هذا

(١) الكندى : رسالة فى القول فى النفس ، ص ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

النوع من الناس ، لأنه يعلم سلفا أن معركته معهم ستئول إلى الخسران ، فالجمهور سينقاد لهؤلاء الجهال ، وكذلك الحكام الذين يهمهم استرضاء الجماهير اكثر من اهتمامهم بالحقيقة العلمية . لذلك رأى من الضرورى أن يقدم الفلسفة الى مجتمعه مبينا أنها متوافقة مع العقيدة الإسلامية ، ولذلك أيضا قدم الفلاسفة القدماء على أنهم قائلون بمثل ما قال به الوحى الربانى ، حتى إذا بدا من بعض نظرياتهم ما يتعارض مع الوحى لا يسارع إلى بيان هذا الخطأ ، بل يعمد إلى تعديل هذه الآراء من عند نفسه دون أن يظهر أن هو صاحب هذا التعديل ، بل ينسبه إلى الفلاسفة السابقين ، وبذلك يحافظ على عقيدته ، وفى نفس الوقت يكسب هؤلاء الفلاسفة مكانة كريمة فى نفوس افراد المجتمع الإسلامى إذ ذاك .

ويصدق ما سبقت الإشارة إليه على رأى الكندى فى مصير النفس بعد الموت ، فالحياة الدنيا فى رأيه ليست سوى معبر أو جسر يجوز عليه السيارة « وأما مقامنا ومستقرنا الذى نتوقع ، فهو العالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقترب من باريها ، وتقترب من نوره ورحمته وتراه رؤية عقلية لاحسية » ، وينسب هذا الكلام لأفسقورس الحكيم[1] .

أما أفلاطون فيقول « إن مسكن الأنفس العقلية - إذا تجردت - هو - كما قالت الفلاسفة القدماء - خلف الفلك فى عالم الربوبية ، حيث نور البارى ، وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة ، فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت ، ارتفعت إلى فلك كوكب أعلى ، فتقيم فى كل فلك مدة من الزمان ، فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ، ونقيت غاية النقاء ،

(١) المرجع السابق : ص ١٨٦

وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثها منها ، ارتفعت إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت فى أجل محل وأشرفه ، وصارت بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نور البارى » ولا ينسى الكندى فى النهاية أن يؤكد نسبة هذا الكلام إلى أفلاطون[1] مع أن رأى أفلاطون فى هذا الصدد معروف ، وهو أن النفوس التى لم تتطهر فى حياتها الأرضية ، تظل تتعاورها الأجسام الخسيسة وغير الخسيسة حتى تكمل دورة التطهير . وبذلك يكون ارتقاء النفوس الخبيثة من كوكب إلى آخر حتى يكمل تطهرها ، إنما هو من بنات أفكار الكندى .

كان من الواضح أن الكندى يحتذى آراء أفلاطون وأفلوطين وأفسقورس (فيثا غورس) على نحو ما سبق ، وذلك عندما يتحدث عن النفس فيذهب إلى أنها مستقلة عن البدن ، ومفارقة له ، وأنها تبقى بعد فنائه ، وإن كان يخالف آراء هؤلاء الثلاثة عندما كان يشعر بحرج ناتج عن مباينة آرائهم لحقائق الوحى ، وإذا كان قد أعلن أحيانا أن هذه الآراء أو بعضها مأثور عن أرسطو ، فما ذاك إلا لإختلاط النصوص ونسبتها إلى غير أصحابها بسبب ما وقع فيه المترجمون من أخطاء .

أما فى باب (العقل) فالأمر مختلف جد الإختلاف ، إذا إن الكندى - ومن بعده فلاسفة الإسلام - قد تأثر بآراء أرسطو وشراحه فيما يتصل بهذا الموضوع .

ترك أرسطو رأيه فى العقل دون توضيح مما أوقع الشراح فى اضطراب ليس بالقليل ، وقد كان الغموض الذى لف آراء ارسطو ناشئا عن آرائه فى النفس ، فهو - على خلاف أفلاطون - يرى أن النفس غير مستقلة عن البدن ، إذ النفس صورة للبدن ، لا تنفك عنه ،

(١) المرجع السابق : ص ١٨٧

وبهما معا يكون الإنسان إنسانا ، فإذا قدر للصورة أن تنفصل ، فإن الباقى لا يسمى بدنا بل يتحول إلى الهيولى المطلقة[1] .

ولذلك يمكن التساؤل مع أرسطو . هل العقل أيضا يفنى بفناء البدن ، مثله فى ذلك مثل النفس ؟ أم أنه يبقى بعد فناء البدن ؟ إن ارسطو يقرر فى آخر كتاب النفس ، عندما يتحدث عن العقل الفعال : أن هذا العقل مفارق وأنه أزلى خالد[2] « ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى ، فمتى فارق البدن ، فإنه يصير على غير ما كان عليه . . . . وهو وحده الذى لا يموت ، وهو خالد ، فى حين أن العقل المنفعل قابل للفساد[3] » .

ومن هنا يتبين أن هناك عقلين - كما يرى أرسطو - العقل الفعال وهو مفارق ، والعقل المنفعل ، وهو عقل هيولانى ، على سبيل التشبيه بعضو الحس ، لأن هناك موازاة بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى والعقل الهيولانى هو أحد أجراء النفسى ، أما العقل الفعال فلا يمكن القول بأنه داخل النفس أو خارجها ، وهذا هو الذى دفع الإسكندر الأفروديسى إلى الذهاب إلى القول بأنه هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر[4] . ولعل السبب الذى دفع الإسكندر لأن يقول هذا القول هو حديث أرسطو نفسه عن هذا العقل « إنه العقل الذى يشبه العلة الفاعلة ، لأنه يحدثها جميعا كأنه حال يشبه الضوء ، لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل[5] » .

---

(١) أرسطو : كتاب النفس ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ٤٠٣ أ ، ٥ - ١٠ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ، ص ٢٦٠

(٣) المرجع السابق : ص ٢٦٠ وأنظر أيضاً Aristotle: De Anima 430 al 20-25
نقلاً عن الدكتور محمود قاسم : فى النفس والعقل ط٣ ص ١٩٧ .

(٤) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ٣ ص ٢٦٠ .

(٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ، ص ٢٦٢ .

وإذا كان الكندى قد ارتضى الجانب الأرسطى فى قضية العقل ، فإنه لم يأخذ كلام أرسطو مجردا ، بل أخذه من خلال الشروح العديدة التى فسر أصحابها كلام أرسطو تفسيرا تجاوز ما ذهب إليه أرسطو نفسه ، لأن العقل عند أرسطو عقلان - كما سبق - ولكنه أصبح عند الإسكندر ثلاثة هى : « الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال ؛ فالعقل الهيولانى قوة محضة ، ومجرد استعداد لقبول المعقولات ، وهو فاسد بفساد الجسم ، والعقل بالملكة هو العقل بعد أن يكتسب المعقولات وتكون موجودة عند صاحبها لكنه لا يستعملها ، وهو أشبه بالصانع الذى يتعلم المهنة دون أن يزاولها ؛ وأما العقل الفعال فإنه خارج عن الإنسان ، وهو الذى يؤثر فيه ، ويخرج المعقولات من القوة إلى الفعل[١] » .

وجاء الكندى إلى هذه العقول الثلاثة المأثورة عن الإسكندر ، فدفعها إلى الأمام ، وطورها ، وجعلها أربعة عقول ، ومع ذلك فقد نسب القول بهذه العقول إلى أرسطو ، بالرغم من أن أرسطو لا يقول إلا بعقلين - كما سبق - ، ويذهب الدكتور الأهوابى إلى أن الكندى ربما نقل ذلك عن بعض الشراح المتأخرين ، ويمكن إضافة سبب آخر إلى ذلك الذى ذكره الدكتور الأهوانى ، وربما كان هذا السبب أقرب إلى روح الفلسفة الكندية ، فقد كان حريصاً - كما سبق - على إكساب الفلاسفة الكبار مكانة ممتازة فى أوساط المجتمع الإسلامى فلا نستبعد أن يكون هذا التفسير من بنات أفكاره ، ولكنه نسبه إلى أرسطو كما كان يفعل ابن رشد بعد ذلك تواضعا .

أما فيما يختص بعقول الكندى الأربعة ، فقد جاءت على النحو التالى : العقل بالفعل أبدا ، والعقل بالقوة ، والعقل المستفاد للنفس أو العقل بالفعل للنفس ، والعقل الظاهر للنفس « فإن العقل إما علة وأول

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة .

لجميع المعقولات والعقول الثواني ، وإما ثان وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث هو الذى بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجودا ، متى شاءت استعملته وأظهرته ، لوجود غيرها منها ، كالكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة قد اقتناها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ، وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته فكان موجودا لغيرها منها بالفعل[1] » .

ويعلق الدكتور الأهوانى على ذلك بأن هذه هى العقول الأربعة عند الفارابى وابن سينا ، وإن اختلفت الأسماء فالمسميات واحدة ، وكذلك إن اختلف الترتيب ، فلا مشاحة فى المصطلحات ، لأن العقل الأول عند الكندى هو العقل الفعال عند الفارابى وابن سينا ، وهو العقل العاشر المشرف على ما تحت فلك القمر[2] .

غير أن الدكتور الأهوانى ينقل عن الكندى عدة نصوص خاصة بهذا العقل الأول تبين أن الكندى لم يقصد بهذ العقل ما قصده به الفارابى وابن سينا وغيرهما من مختلف طوائف الفكر الإسلامى التى أخذ أصحابها بنظرية الصدور أو الفيض ، إذ إن هؤلاء يقصدون به العقل العاشر فى سلسلة الفيض وهم يعتبرونه ذاتا ، وخاصية هذه الذات أنها تفكر دائماً ، وعن طريق هذا التفكير الدائم تتحول الهيولى فى عالم الكون والفساد ، أو ما تحت فلك القمر ، إلى كائنات بعد أن يهبها العقل المشار إليه صورها . كما أنه العقل الذى يحول العقل بالقوة عند الفارابى ، أو العقل الهيولانى ، عند ابن سينا من القوة إلى الفعل ، وذلك عن طريق اتصال النفس الإنسانية بهذا العقل العاشر . أما الكندى فلم يقصد بالعقل الأول عنده سوى أنه مجموعة الكليات

---

(١) الكندى : رسالة فى العقل ، ضمن مجموعة د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، ص ٣٠٥ .

(٢) د. الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ، ص ٢٦٧ .

التى ينضوى تحتها عالم الكثرة ، غاية ما هناك أن هذه الكليات غير موجودة فى داخل العقل الإنسانى كما كان يعتبرها سقراط ، بل لعله أخذ فكرة كون هذه الكليات خارج العقل الإنسانى من مثل أفلاطون .

أما هذه النصوص ، فهى على النحو التالى « إذا سلكت (النفس) على سبيل مستقيمة إلى العقل وهو أنواع الأشياء ، إذ النوع معقول وما فوقه »[١] وكلذلك « وهو انواع الأشياء وأجناسها ، أى كلياتها[٢] » وكذلك « صارت النفس عاقلة أى لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء ، فكليات الأشياء إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ **فهى العقل الذى بالفعل الذى اخرج النفس من القوة إلى الفعل ، والكليات متكثرة - كما قدمنا - فالعقل متكثر** ، وقد تظن أنه غير متكثر[٣] » .

الفارابى :

للفارابى أهمية كبرى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بسبب ما يلى من اعتبارات :

١ - عاش الفارابى فى عصر ذى طبيعة خاصة سياسيا وثقافيا ، فقد ضاعت السلطة من العنصرين العربى والفارس اللذين دب بينهما الصراع منذ قيام الدولة العباسية ، وانتهى الأمر الى سيطرة العنصر التركى ؛ وكان هذا العنصر أبعد ما يكون عن

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ص ٢٦٨ ؛ وقد نقل هذا النص عن الكندى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مطبعة الحلبى ص ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٦٩ منقول من كتاب الكندى السابق ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

جو الحضارة بعامة والثقافة بخاصة ؛ ومن ثم أخذت الثقافة تهاجر من عاصمة الدولة الإسلامية إلى الأقاليم التى يحكمها إما عربى أو فارسي . وكان على رأس أحد هذه الأقاليم أمير ذو أرومة عربية هو سيف الدولة الحمدانى أمير حلب . وقد عاش الفارابى فى كنف هذا الأمير شطرا من حياته . لأن بلاط هذا الأمير كان بمثابة نقطة جذب لكل جوانب الحياة الثقافية فى ذلك العصر من شعر ونثر وعلم وفلسفة .

٢ - كذلك كان هذا الفياسوف هو أول الفلاسفة المسلمين الذين استطاعوا أن يضعوا بصمات واضحة فى تاريخ الفلسفة . فقد حول الخط الفلسفى من الإتجاه نحو الإعتماد على مقدمات ذائعة مشهورة من غير تمحيص فى البرهان ، كما كان الشأن عند المتكلمين . أو من الإقتصار على الآثار الصادرة عن الأشياء ، كما كان الحال عند الطبيعيين ، إلى توخى اليقين فى البرهان ، وإلى البحث عن العلة الأولى التى تصدر عنها سائر الموجودات[1] .

٣ - وكان هذا الفيلسوف هو الذى شق طريق الفهم والبحث أمام ابن سينا ، فيما يختص بالفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة باعتراف ابن سينا نفسه ، وباعتراف ابن رشد ايضا ، وإن كان كلا الإعترافين يتخذان زاويتين مختلفتين .

أما اعتراف ابن سينا ، فإنه يروى عن نفسه أنه بعد أن حصل كثيرا من فروع الفسلفة واستوعبها ، وقف أمام أبحاث ما بعد الطبيعى دون فهـم ، وعسـر عليه الأمر جداً حتى أوشك أن ينصرف عنه إلى غيره . ولكن وفقه الله للعثور على مؤلف لأبى نصر الفارابى فى ذات

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٣٥ .

الموضوع . وقد كان هذا المؤلف فاتحة خير له ، حيث أعانه على فهم هذا الجزء من الفلسفة .

أما ابن رشد ، فإنه - وهو بصدد دفاعه عن الفلاسفة اليونانيين القدماء لاسيما أرسطو ، يشأن ما تنسبه اليهم أبو حامد الغزالى من القول بنظرية الفيض التى تؤدى إلى أن الله لم يخلق الكثرة فى العالم بل إن هذه الكثرة أوجدت عن المتوسطات بين الله ، وبين الكثرة - عزا هذه النظرية إلى أبى نصر الفارابى التى أخذها عنه ابن سينا إذ قال « وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا ، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطا ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية[(1)] » .

أما فيما يختص بموضوع النفس عند الفارابى ، فلعله أول من عرف النفس ، غير أن تعريفه لها يأتى مخالفا لرأيه فى طبيعتها ، وكأنه جرياً على ما أخذ به نفسه من الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو . أراد أن يأخذ رأى أرسطو فيما يختص بالتعريف ، كما أراد أخذ رأى أفلاطون فيما يتصل بطبيعتها ، فهى (صورة للبدن) أى أن البدن بمثابة الهيولى للنفس ، والأكثر من ذلك يذهب إلى أن قوى النفس ليست فى مرتبه واحدة ، فهى تتدرج من أدنى إلى أعلى . وكل قوة من هذه القوى بمثابة هيولى لما فوقها من القوى[(2)] . بل إنه يصرح بأن هذا التعريف هو تعريف أرسطو إذ يقول « حد أرسطو النفس فقال إنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » ومعنى ذلك أن النفس

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ط2 ، القسم الأول ، ص 301 .

(2) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ، 1895 ، ص 34 .

منطبعة فى البدن ملتحمه به ، وأنها ليست حقيقة الإنسان ، وإلا لما كانت إستكمالا .

غير أن الفارابى لا يلبث أن يدير ظهره لأرسطو ، لأن الصورة تفنى بفناء البدن على رأى الأخير ، ومن ثم فلا بقاء للنفس ولا خلود ، ولا يخفى ما يترتب على ذلك من مخاطر تتصل بالعقيدة الدينية ، ولذلك يؤكد الفارابى استقلال النفس عن البدن فهى من عالم آخر غير عالم البدن « أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ساكن متحيز ، منقسم ؛ والثانى مباين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات ؛ يناله العقل ويعرض عنه الوهم ؛ فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك[1] » .

وليس معنى كون النفس مستقله عن البدن عند الفارابى أنه يقتفى أثر أفلاطون الذى قال بهذا لإستقلال بل إن الفارابى يخالف أفلاطون فى قضايا كثيرة تتصل بهذا الموضوع . منها أن النفوس البشرية عنده لا توجد قبل الأبدان ، فالنفس البشرية توجد عندما تتهيأ الهيولى الأرضية لقبول تلك النفس ، وعندها يفيض العقل الفعال ، وهو المشرف على ما تحت فلك القمر ، نفسا تلائم الهيولى الأرضية المستعدة « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطون[2] » ومنها أنه لا يقول بتناسخ الأرواح ، كما كان يقول أفلاطون « ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون[3] » . فالنفس على

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم ، ضمن مجموعة رسائل ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ ، ص ١٤٥ .

(٢) الفارابى : عيون المسائل ، ضمن مجموعة رسائل ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ ، ص ١٤٥ .

(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة .

العموم ، والإنسانية على الخصوص ، لا تخلق إلا حين خلق البدن هذا إذا صح استعمال كلمة (خلق) فى هذا المجال ، لأن الفلاسفة ، يعتبرون الهيولى قديمه - ولكل جسد نفس خاصة به لا تتجاوزه إلى غيره .

والجديد فى القضية هنا ، ما ذهب إليه الفارابى لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية من القول بأن العقل الفعال هو الذى يهب النفوس الأرضية ، ولذلك سمى بواهب الصور « فإن الصور التى هى اليوم فى مواد ، هى فى العقل الفعال صور منتزعة ، لا أنها كانت فى مواد فانتزعت ، بل لم تزل تلك الصور فيه ، وإنما احتذت فى المادة الأولى (الهيولى) وسائر المواد ، بأن أعطيت الصور التى فى العقل الفعال ... وهذه الصور فى العقل الفعال غير منقسمة ، وهى فى المادة منقسمة ، وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال هو غير منقسم ، أو يكون فى ذاته أشياء غير منقسمة ، يعطى المادة أشباه ما فى جوهره ، فلا تقبله المادة إلا منقسماً »[1] ويزيد الأمر وضوحا ويقول : « والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة[2] بواسطة الأفلاك من وجه آخر[3] » .

ويبدو أن فكرة (المتوسطات) هذه من بنات أفكار الفارابى لأنها جزء من نظرية الفيض عنده ، وهى التى اعترض عليها الغزالى عندما اتهم الفلاسفة بأنهم يقولون بالمتوسطات فى عملية الخلق ، وقد دافع ابن رشد عن الفلاسفة اليونانيين فى هذه النقطة ، وذهب إلى أن الفارابى وابن سينا هما صناع هذه النظرية ، وأن أرسطو برىء منها . وقد

(١) الفارابى : مقالة فى معانى العقل ، ضمن مجموعة ، ص ٥٦ .

(٢) إذا كان الفارابى يقصد بالأركان الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، يكون بذلك قد حل مشكلة قدم العالم التى قال بها الفلاسفة اليونان الذين كانوا يذهبون إلى القول بقدم الهيولى . وإن كان خلقها بواسطة كما هو واضح . ولعلة يقصد إعطاءها صورها النارية ، والهوائية والمائية ، والترابية .

(٣) الفارابى : عيون المسائل ، ضمن مجموعة ، ص ٦٩ .

استعان الفارابى بهذه الفكرة فى تفسيره لظاهرة النبوة ، ونظريته فى المعرفة والسعادة ، وما إلى ذلك من النظريات المأثورة عنه والمتفرعة عن نظرية الفيض ، وبالرغم من تأكيد ابن رشد السابق على أن الفارابى هو أول من قال بعلاقة العقل الفعال الذى هو آخر الجواهر المفارقة بالنفس الإنسانية خاصة ، وبالصور الأرضية عامة ، فإن باحثا حديثا يذهب إلى أن الفارابى قد نقل هذه الفكرة عن أفلوطين[١] .

أما مصير النفس بعد الموت ، أو بعد فناء البدن ، فإن للفارابى مذهبا غريبا فى ذلك . فبالرغم من أنه حريص على أن يعدل من آراء السابقين عليه بما يتفق مع العقيدة الإسلامية ، فإنه يبدو أن حرصه هذا قد خانه فى هذه النقطة ، خاصة أنها لا تقدم أو تؤخر فيما يتصل بنطاق انسجام مذهبه الفلسفى .

ويتلخص هذا المذهب الغريب فى أن نفوس البشر تنقسم ثلاثة أقسام : السعداء والأشقياء وأشباه البهائم والسباع والأفاعى ؛ الأولون ينعمون بعد الموت ، كلما انضم إليهم ما يشبههم . ازدادت سعادتهم ، أما الأشقياء ، فإنهم بمجرد انفصال نفوسهم عن أبدانهم ، يشعرون بالعذاب ، ويزداد هذا العذاب ، كلما انضم اليهم ما يماثلهم . أما القسم الأخير فإن نفوسهم تنعدم بانعدام أجسامهم[٢] .

وفيما يتصل بوحدة النفس الإنسانية عند الفارابى ، فلعله قد لوحظ من قبل أن الكندى قد خالف أفلاطون فيما يتصل بوحدة النفس الإنسانية ، لأنه على حين يذهب أفلاطون في تصوير قوى النفس الإنسانية على أنها تشبه عربة يجرها جوادان ويقودها سائق ،

---

(١) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ط٣ ، ص ٢٠٨ .
(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاصلة ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٩٥ - ١٠١ .

والجوادان هما الشهوة والغضب ، والسائق هو العقل ، وهذا يعنى أن قوى النفس ثلاث ، يذهب الكندى إلى أن الشهوة والغضب ليستا من قوى النفس ، وإنما هما تابعان للبدن وأن النفس هى التى تضبط هاتين القوتين .

ولم يشأ الفارابى إلا أن يتابع خطى الكندى فى هذا الشأن ،إذ جعل القوتين المشار إليهما خارج النفس الإنسانية كذلك ، وجعل النفس الإنسانية قوة قوامها العقل ، ولذلك يسميها (النفس الناطقة) بينما النفوس الحيوانية والنباتية محرومة من القوة العاقلة هذه التى تميز الإنسان ، غير أنه يخالف الكندى ، إذ يخرج العقل الفعال من وظائف النفس الإنسانية ، فيجعله آخر العقول السماوية المفارقة ، على نحو ماسبق .

وإذا كان الفارابى يذهب إلى أن هناك نفوساً نباتية ، ونفوسا حيوانية ، ونفوسا إنسانية ، فما ذاك إلا ليوائم بين الهيولى والصورة ، والصورة هى التى تفرق بين أفراد النوع ، إذ الهيولا واحدة ، والنفوس هى التى تميز بينها ، ولكنه عند تعرضه للنفوس الإنسانية ، فإنه يذكر أنها عقليه خالصة . وأن هذا العقل « مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تنبث منه فى الأعضاء ، وظهوره من (واهب الصور) يكون عند ظهور الشىء الصالح له ، وهو البدن وعند ذلك يستحق الظهور[١] » .

أما حقيقة العقل عند الفارابى ، فإنه هو النفس على الحقيقة ، وما عداه من مظاهر النشاط النفسى الإنسانى فليس سوى قوى تنبث فى البدن .

(١) الفارابى : عيون المسائل ، ضمن مجموعة ، ص ٧٥ . وراجع أيضاً د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ط٣ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

وقد أفرد الفارابى للعقل رسالة سماها (فى معانى العقل) وجاء فيها بآراء طريفة جديدة ، فهو - وإن كان قد بنى آراءه على أساس آراء من سبقة من شراح أرسطو السابقين - ينحو بهذه الآراء منحى جديدا جعله من المبتكرين فى هذا الصدد ، وكان لهذه الآراء آثارها البعيدة فيمن جاء بعده ، وخاصة ابن سينا ، وكثيرا من المتصوفة ، إذ يذهب إلى جعل العقل الفعال - كما سبق - خارج قوى النفس الإنسانية ، فهو آخر العقول فى سلسلة العقول النازلة من العقل الأول وهو الذى يهب الهيولى صورها ، عندما تصبح هذه الهيولى مستعدة لقبول تلك الصور ، كما أنه هو الذى يفيض الهيولى نفسها ، وهو الذى يتصل به العقل الإنسانى ، أو يتصل هو بالعقل الإنساني ، ليهبه الأفكار والآراء العلوية الشريفة ، وبذلك يصبح مصدرا لنبوة الأنبياء والرسل ، وأفكار الفلاسفة ، والهامات الأولياء ؛ وبعبارة أخرى هو طريق الصلة بين السماء والأرض ، أو بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

يبدأ الفارابى باستعراض المعانى المختلفة لكلمة (عقل) فى السياقات المختلفة ، لأن « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول العقل الذى يقول به الجمهور فى الإنسان إنه عاقل ، الثانى العقل الذى يردده المتلكمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل ، وينفيه العقل ، الثالث العقل الذى يذكره أرسطاطاليس فى كتاب البرهان ، الرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ؛ والخامس العقل الذى بذكره فى كتاب النفس ؛ والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة[1] » ، ويعرف الفارابى الأنواع الأربعة الأولى ، ثم يقف عند العقلين الخامس والسادس ، وذلك أنهما هما اللذان يتصلان اتصالاً وثيقا بالنفس الإنسانية ، فالنوع الخامس من هذه العقول هو أحد قوى النفس الإنسانية الذى بذكره أرسطاطاليس فى

(١) الفارابى : رسالة فى معانى العقل ، ضمن مجموعة ، ص ٤٥ .

كتاب النفس ، فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد وعقل فعال[1] : « فالعقل بالقوة هو نفس ما ، أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها[2] » وهذه الصور أو الماهيات المنتزعة تصبح معقولات بالفعل لأنها حينئذ تتحد بالعقل الذى كان بالقوة ، أو كان مجرد استعداد لانتزاع تلك الماهيات أو الصور ، وبذلك يصبح هذا العقل عقلا بالفعل ، وحينئذ لا فرق بين هذا العقل الذى هو بالفعل وبين المعقولات المتحدة به التى هي معقولات بالفعل ، فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه[3] ؛ واتحاد هذه المعقولات أو الصور المعقولة المنتزعة من موادها بالعقل الذى كان بالقوة يشبه قطعة الشمع التى تنطبع فيها الصور لا من حيث الانطباع السطحي بل من حيث أن الصور المنطبعة تستغرق كيان قطعة الشمع كلها فلا يمكن التفرقة بين قطعة الشمع وبين الصورة المنطبعة فيها .

وليس من المعقول أن العقل بالقوة وهو بصدد عملية عقل المعقولات المنتزعة من موادها ، أن يفعل ذلك دفعة واحدة مع جميع المعقولات ، بل يظل يعقل صور الموجودات الواحدة بعد الأخرى حتى تصبح جميع صور الموجودات معقولة له ، وهو فى أثناء هذه العملية يكون عقلا بالفعل حتى تكتمل له صور جميع الموجودات ، عند ذلك تصبح صور جميع الموجودات متحدة بهذا العقل الذى هو بالفعل ، وعندها يصبح هو والوجود كله شيئا واحدا ، فإذا أراد أن يعقل من جديد ، فإنه لا يعقل إلا ذاته التى هى انعكاس لصور الوجود كله ، وبذلك يتحول إلى عقل مستفاد[4] .

---

(١) يلاحظ أن أرسطو - كما سبق - لا يقول بهذه العقول الأربعة ، بل إن الكندى هو أول من قال بها ، وإن اختلفت الأسماء واختلف الترتيب .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٩ .

(٣) المرجع السابق : ص ٥٠ .

(٤) المرجع السابق : ص ٥١ ، ٥٢ .

ويرتب الفارابى هذه المراحل العقلية ترتيباً تصاعدياً أو تنازلياً ، فكل مرحلة هى صورة للمرحلة التى هى أدنى منها ومادة للمرحلة التى هى أعلى منها - وإن كان يستخدم كلمة (مادة) هنا استخداماً مجازياً ، لأنها مادة على نحوما ، وفى ذات الوقت صورة على نحو آخر .

يأتى بعد ذلك العقل الفعال « الذى ذكره أوسطاطا ليس فى المقابلة الثالثه فى كتاب النفس » . وهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا . وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد . وهو الذى يمكن العقل بالقوه لكى يتحول الى عقل بالفعل والعقل الذى هو بالفعل ليتحول الى عقل مستفاد . والصور التى هى موجودة فى العقل الفعال لم تكن فى مادة ، ولا هى منتزعة من مادة ، بل هى فيه ابداً وأزلاً ، وهو الذى يمنح هذه الصور للمواد عند استعدادها للخروج من القوة الى الفعل أى الى الوجود بالفعل [1] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٥٤ ، ٥٥ .

الفصل الثالث

ابن سينا والنفس الانسانية

1) تمهيد
2) تعريف النفس
3) تعريف النفس بين أرسطو وابن سينا
4) وحدة النفس الإنسانيه بين أرسطو وابن سينا
5) ابن سينا وتناسخ الأرواح
6) علاقة النفس بالبدن
7) قوى النفس الإنسانية
8) نظرية الاتصال
9) الخلاصة

١- تمهيد :

يمكن القول بأنه ليس هناك من بين الفلاسفة القدماء من اهتم بالدراسات النفسية كما فعل ابن سينا ، بل قد لا يكون هناك تجاوز للحقيقة ، إذا ما قيل إن هذا كان شأنه فى سائر الموضوعات الفلسفية فإليه انتهى علم ما قبله ، ومنه استمد من جاء بعده ، لا سيما فى موضوع النفس الذى هو عناية هذا البحث ، فمهما اختلفت آراء خلفاؤه من الفلاسفة وتنوعت مذاهبهم ، فإنهم من معينه يمتحون ، فقد شمل تأثيره العالم الإسلامى والعالم الغربى طيلة قرون عدة . ولم يقف هذا التأثير فى هذا الصدد ، إلا حين اتجهت الدراسات النفسية اتجاهاً آخر مخالفاً للاتجاه القديم الذى كان سائدا لدى الفلاسفة إذ ذاك .

ويكفى شاهدا على مكانة ابن سينا بين فلاسفه الإسلام ما ذكره الشهر ستانى (توفى ٥٤٨هـ) من أن آراء ابن سينا تكفى شاهدا على آراء غيره من هؤلاء الفلاسفه إذ يقول « وإنما علامة القوم أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ... ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ، ونظره فى الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار كأنها عيون كلامه ، ومتون مرامه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقين و (كل الصيد فى جوف الفرا)[١] » .

وحتى هؤلاء الذين هاجموه فإنهم - رغم حملتهم عليه - يعتبرون عالة على نظرياته النفسية بصفة خاصة ، وكثير من آرائه الفلسفية بصفة عامة ، ومن يطالع بحوث الغزالى (ولد ٤٥٠ هـ وتوفى فى ٥٠٥ هـ) النفسية لا تخطئه الملاحظة فى اعتماده فى كثير من آرائه على آراء الشيخ الرئيس[٢] .

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ، جـ٣ ، ص ١ .

(٢) راجع : الغزالى : معارج القدس ، ومشكاة الأنوار ، وغيرهما من وسائل الغزالى التى تعرض فيها لموضوع النفس .

أما امتداد تأثير أبى على الحسين الى العالم الغربى ، فكما يقول استاذنا الدكتور ابراهيم مدكور إن هانبيرج B. Haneberg فى القرن الماضى درس نظرية المعرفة عند ابن سينا وألبير الأكبر ، وفى أول هذا القرن درس ڤنتر M. Winter موضوع النفس عند ابن سينا من خلال كتابه الشفاء ، وفى سنه ١٩٢٩ بين جلسون Gilson أثر ابن سينا فى الدراسات السيكلوجية المسيحية[١] .

ولأهمية موضوع النفس الإنسانية لدى ابن سينا ، كان الحاحه عليه فى اكثر من كتاب وفى أكثر من رساله .

ومن هنا فإنه ينبغى لدارس هذا الموضوع عند فيلسوفنا الإجابة على عدة تساؤلات مهمة ، ربما تكون الاجابة عليها فتحا لآفاق جديدة عند الرجل ، أو لعلها تكشف جوانب معينة من فلسفته .

وقد يكون أهم هذه التساؤلات هى : هل طبيعة دراسة النفس الإنسانية عند الشيخ الرئيس ظلت حبيسة الميدان الفلسفى ؟ أم أنها تجاوزت هذا الميدان الى الميدان الدينى ؟ وإذا وجد أن الاحتمال الأخير هو الصحيح فهل كان منحازاً الى الجانب الفلسفى على حساب الجانب الدينى أو العكس ؟ وإذا كان الاحتمال الأول هو الصحيح ، فهل كان ذلك بناء على موقف فلسفى لابن سينا نفسه ، أم كان ذلك لأنه ارتبط بآراء مسبقة انحدرت اليه من أسلاف له ، لم يجد من المنطقى وقد ارتضى خطهم الفكرى أن يخالفهم فاضطر - خضوعاً لهذا الخط - أن يؤول النصوص الدينية حتى تخضع لهذا الموقف الفلسفى ، فتأتى معبرة عنه أو مؤيدة له ؟ وقد ينبثق مما سبق تساؤل آخر ، سواء أكان ابن سينا يعبر عن موقف خاص به او كان ملترماً بخط فلسفى سابق . وهذا التساؤل مؤداه : هل تمذهب ابن سينا بمذهب سياسى دينى - إذ لم يكن

---

(١) د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١ ، ص ١٣٥ .

يستطاع فى عصره التفرقة بين الدين والسياسة - أثر على بحوثه الفلسفية لا سيما فى مجال النفس الانسانية ؟ .

على أنه قد يحلو للبعض ترديد العبارات التى تعبر عن مدى جدة وأصالة الفيلسوف أو مدى تقليديته أو تلفيقيته ، وخاصة إذا كان الفيلسوف موضوع الدراسة هو فيلسوف مسلم ، فقد مضى الزمن الذى كانت الفلسفة الاسلامية توضع فيه فى قفص الاتهام ، ولعل هذا الوضع الذى وجدت الفلسفة الاسلامية نفسها ممنوة به يعود لسببين :

أولهما : أمانة الفلاسفة المسلمين أنفسهم ، إذا كانوا عندما يعرضون لقضية ما فإنهم كانوا يذكرون إزاءها ما سبقهم به غيرهم من آراء تتصل بها ومن ثم فقد عرضوا أنفسهم لهذه التهم .

ثانيهما : عدم أمانة الكثير من الفلاسفة خارج المحيط الإسلامى فى توثيق مرجعيتهم ، لا سيما إذا كانت هذه المرجعية تتصل بأحد فلاسفة الإسلام ، ولعل ما حدث من تشويه لآراء ابن رشد فى محيط الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى خير شاهد على هذا[(١)] .

إن طرح القضية التى نحن بصددها على هذا النحو ربما يكون فاتحة لمزيد من الدراسة على هذا الطريق تتناول سائر فلاسفة الاسلام ومفكريه وبذلك يمكن تقييم الحركة الفلسفية فى الاسلام على أسس علمية مقارنية ، تتناول مشرب الفيلسوف السياسى والدينى الى جانب مشربه الفلسفى ، ومنزعه الفكرى ، وبذلك يمكن إعطاء هذه الفلسفة حقها وتخليصها من التهم بأسلوب يخلو من التشنج ، سواء أكان هذا التشنج هو سمة المتهمين ، أو ديدن المدافعين .

وبناء على ما تقدم ، فإن أول ما يلفت النظر فى حياة الشيخ الرئيس أنه قد تفتحت عيناه فى بيت استجاب صاحبه ، وهو والد

(١) راجع دكتور محمود قاسم : ابن الرشد الفيلسوف المفترى عليه وفى النفس والعقل ونظرية المعفة عند ابن الرشد .

الرئيس ، الى دعاة الاسماعيلية ، وهؤلاء الدعاة قد استطاعوا بمهارة أن يوظفوا الاتجاه الإشراقى فى الفلسفة لخدمة الدعوة ، فالبسوا هذا الاتجاه زيا دينيا ، هذا إذا كان الباحث حسن النية ، أما إذا كان ينظر الى ما وراء السطور ، فإنه لابد مدرك أن الهدف من الدعوة هو إحياء الاشراقية وإحداث انقلاب عقدى فكرى سياسى عسكرى ضد الإسلام . وقد تعود هؤلاء الدعاة أن تكون عقائدهم وفلسفتهم سرية ، إلا أنهم مع ذلك فد استطاعوا أن يسطروا جانباً كبيراً منها فى الرسائل المشهورة التى سميت رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء . ومن يقرأ هذه الرسائل لا يجد كبير فرق بين ما جاء فيها مما يتصل بالالهيات والنفس وما جاء به كل من الفارابى وابن سينا .

فهل تمذهب ابن سينا بالمذهب الإسماعيلى كما هو واضح من تمذهب ابيه به ؟ أم انه تمذهب بمذهب الإمامية الإثنى عشريه كما يذهب الى ذلك على بن فضل الله الجيلانى[1] . إنه على أيه حال يشير الى صفات الامام بطريقة مجمله تحتمل إمام الاثنى عشرية وإمام الاسماعيلية إذ يتحدث عن السياسة فيذكر انه يسعى الى ما ينبغى أن تكون عليه هذه السياسة « وليس قولنا (ما ينبغى أن تكون عليه) مشيراً الى انها ضناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ، ولكل انسان ذى عقل ان يتولاها ، كلا بل هى من عند الله ، وليس لكل انسان ذى عقل أن يتولاها »[2] فالاسماعيلية يقولون بذلك ، والإثنى عشرية يقولون بذلك ايضاً ، وإن كان الأول يعنون إماماً قائماً ، والأخيرون يعنون إماماً منتظرا .

على أنه مما يقوى احتمال تمذهبه بالإسماعيلية هو ان والده هو الذى وجهه الى دراسة الفلسفة ، وأنه هو الذى استضاف أبا عبد الله الناتلى

---

(١) أنظر كتابه : توفيق التطبيق ، تحقيق محمد مصطفى حلمى .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، القاهرة ، المكتبة السلفية ، ١٩١٠م ، ص ٨ .

ليقوم بهذه المهمة مع الابن[١] ، ولعل الناتلى هذا هو أحد الدعاة الاسماعيليين ، وإذا أضيف الى ذلك إعجاب ابن سينا بالفارابى . وذلك حينما عجز عن فهم كتاب (ما بعد الطبيعة) بعد أن قرأه أربعين مرة ، ولم يتيسر له هذا الفهم الا بعد قراءة كتاب للفارابى فى ذات الموضوع . والفارابى نفسه تدور حوله الشكوك إزاء قضية المذهب الاسماعيلى ، وترجع هذه الشكوك الى قولة قالها الفارابى ، والى قصة دارت حوله ، مما رواه اصحاب كتب الطبقات والتراجم ؛ أما القولة ، فهى أنه جاء فى بعض أدعيته « أصبحت أرجو الخير منك (الله) ، وأمترى زحلا ، ونفس عطارد والمشترى ، اللهم ألبسنى حلل البهاء ، وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء ، وعلوم الحكماء ، وخشوع الأتقياء ، اللهم انقذنى من عالم الشقاء ، واجعلنى من **إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء** ...[٢] » وفى هذا إشارة واضحة الى إخوان الصافاء المعروفة رسائلهم وإن جهلت هوياتهم .

أما القصة التى دارت حوله ، فهى أنه لما دخل على سيف الدولة الحمدانى ، تبين للأخير أن الفارابى يعرف الشفرة التى يتخاطب بها الأمير الحمدانى مع حرسه ،وهذه المعرفة تنبىء عن المهمة التى كان الفارابى مضطلعا بها ، وانها لم تكن مهمة علمية خالصة ، لا سيما إذا ما تذكرنا أن الدولة الحمدانية لم تسقط بعد ذلك الا على أيدى الفاطميين .

فهل كانت مهمة ابن سينا بين الأمراء البويهيين فى بلاد الفرس هى مهمة الفارابى فى بلاط سيف الدولة فى بلاد الشام ؟ إذا كان ابن سينا قد أصبح بعد ذلك رجل دولة فى بلاط بنى بويه ، فما باله يصبح

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، تحت (ابن سينا) ، وانظر القفطى ، إخبار العلماء .

(٢) مقدمة نشر مجموعة من كتب الفارابى ، القاهرة ، دار السعادة ، وانظر القفطى : المرجع السابق .

بين الحين والحين موضع شبهة من الأمراء البويهيين ، فبينما هو صاحب الحل والعقد ، نجده مطارداً متخفياً متنكراً في ذى الصوفيه ؟ يختفى حينا في دار (العلوى) وحيناً آخر فارا بنفسه ناجيا بحياته ، فمن هو هذا العلوى ؟ وهل هذا الوضع كان طبيعة العصر الملئ بالاضطراب ؟ أم كان هذا هو شأن ابن سينا ؟ .

ومهما كان الأمر فإن مناقشة الأفكار الفلسفية فيما يتصل بموضوع النفس الإنسانية هى التى يمكن أن تحكم على الرجل ، لان المنهج التاريخى وحده قد يكون خادعاً ، خاصة فى قضية انتساب شخص ما الى حزب من أهم خصائصه السرية الشديدة ، فيما يحيط برجاله أو أفكاره السياسية المذهبية .

أما البحث عن اللون السياسى لابن سينا من خلال دراسة النفس الانسانية عنده ، فإنه لا يمنع المرء من الاشارة الى تميز الرجل وابتكاره فى مجال النفس الانسانية ، بشكل لم يسبق اليه ، خاصة ان البعض يتهمه بأن ماجاء به لم يكن ذا بال وان لم يزد عن ترديد أقوال السابقين[1] .

ذلك الابتكار يتمثل فى البرهنة على وجود النفس وتميزها عن البـدن ، فهو لم يقف طويلاً عند البرهان الطبيعى المأثور عن ارسطو ، ولكنه اكتشف برهانا يسبق به الفلاسفة المحدثين مثل ديكارت الذى قال أنا (افكر إذن أنا موجود) ومثل علماء النفس من أمثال فرويد ونعنى بهذه البرهنة استخدام الشعور الباطنى بوجود النفس وان هذا الشعور دائم مستمر لا يفارق الانسان ما دام موجوداً .

بل إن ابن سينا - فى هذا المجال - يتفوق على ديكارت ، لان الأخير يذهب الى أن إدراك وجود ذاته انما يتوقف على كونها تفكر وتعقل بمعنى أنها لو انعدمت فيها خاصية التفكير والتعقل ، فإن

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٢٧١ .

وجودها لا يمكن إثباته ، أما صاحبنا فإنه يجعل إدراك النفس لوجودها غير متوقف على كونها تعقل ، لأن الإدراك عملية أشمل من عملية التعقل ، وبذلك لا تتوقف عليه ، ولا يعد التعقل شرطا لتمامها ، لأن هناك وسيلة اخرى أقوى وأعمق لتمام عملية الادراك ، وهذه الوسيلة هى الشعور الباطنى الدائم ، ومن هنا فإن وسيلة التعقل هذه لا يمكن أن تكون وسيلة ناجعة ، إذ إن الإدراك الشعورى الباطنى من النفس للنفس إدراك دائم ، سواء أكانت هناك عملية عقلية أم لا . ومن هنا فليس التفكير هو الذى يؤسس الوجود ، بل الشعور هو الذى يؤسسه « وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها ، فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائمة الشعور بأنها تعقل ما دامت تعقل[1] » .

والاكثر من ذلك أن ابن سينا يذهب الى أن هذا الشعور غير مقصور على الإنسان ، بل إنه يشمل الحيوان ايضاً ، والفرق بين شعور الانسان والحيوان هو فى الدرجة فقط وليس فى النوع ، فالشعور الحيوانى لا يتسم بالوضوح الموجود فى الشعور الانسانى ، لأن القوة التى يستخدمها الحيوان فى هذا الشعور ، انما هى الوهم الكائن فى مقر القوة الداركة الناطقة الحيوانية ، فإدراك « الحيوان لذاته - إن كان هناك شعور بذاته وهو الصحيح فبالوهم فى مقر القوة الداركة الناطقة التى لها مخلوطا غير ممكن التفصيل والتجريد[2] » .

وإذا كان ابن سينا قد استخدم فكرة الشعور التى سبق بها المحدثين من علماء النفس ، على نحو ما سبق ، واستطاع من خلالها البرهنة على وجود النفس بطريقة مباشرة ، فإنه انتقل من هذه الفكرة الى إثبات الوجود ، أجل إنه لم يصرح بهذا الربط ولكن القارىء لفلسفته يستطيع

---

(١) ابن سينا : المباحثات ، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط٢ ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

ان يدرك ذلك ضمنا ، لان فيلسوفنا اثبت شيئا ما موجودا ، وهو النفس بطريق الاستدلال المباشر ، بمعنى أن الوجود قائم لا يحتاج الى البرهنة المنطقية التى يتم فيها ادراك الحد الأوسط ، بعد الانتقال والتدرج ، فيكفى شعور النفس الانسانية بذاتها دون احتياج الى التعقل لأن التعقل لا يحدث فى كل وقت ، أما الشعور فإنه يحدث حدوثاً دائما ، إذ يقول « ارجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن الى الشىء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكر ....[1] » وهذا بذاته هو الاستدلال المباشر أو الحدس فى أحد جانبيه كما ذكره الشيخ الرئيس ، فهو إذ يفرق بين الفكرة والحدس يقول « لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاستمع ، أما الفكرة ، فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر ، يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجرى مجراه ، مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان ، استعراضا للمخزون فى الباطن ، أو ما يجرى مجراه ، فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت ، وأما الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، وإما من غير اشتياق وحركة[2] » فالحدس أو الادراك المباشر يتم بأحد طريقين ، إما باشتياق وهذا هو الادراك الحدسى العقلى ، واما من غير اشتياق ، بمعنى ألا يكون هناك تعقل اصلا ، اذ التعقل منوط بالاشتياق وما دام الامر خلوا من الاشتياق يكون الشعور ، وبذلك يمكن أن يسمى الادراك الحدسى

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا القسم الثانى ، القاهرة ، دار المعارف ط٢ ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩٢ - ٣٩٤ .

الشعورى ، وهو هنا يقترب من تفرقة هيوم بين الانطباعات والافكار[1] بالرغم من أن الأخير لا يرى فى النفس ما يراه ابن سينا .

وعندما يصل ابن سينا الى هذه النقطة وهى إثبات الحدس الشعورى ، ينتقل الى إثبات كائن ما موجود ، وهو النفس ، على نحو ما سبق ، وعلى الباحث فى فلسفة الرجل ان يملأ الثغرات ، وان يكمل الصورة ، فيربط بين هذه النتيجة وبين البرهان على الوجود الأكمل وهو وجود الله ، خاصة أن ابن سينا يؤسس الوجود الواجب على الوجود الممكن ، وها هو قد اثبت الوجود الممكـن ، أو أحد اجزاء الوجود الممكن ، وهو النفس ، فبالرغم من ان ابن سينا يتابع ارسطو فى القول ببرهان (الحركة) على وجود الله ، وذلك فى شرحه لحرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة للمعلم الاول ، إلا انه ما لبث ان شعر بضعف هذا البرهان ، بل الاكثر من ذلك انه تعجب من ان يكون هذا البرهان بمثل هذا الضعف ، دون أن يفطن اليه أرسطو ، أو شراحه ، لأن من المفروض ان تكون البرهنة مقصودا بها إثبات وجود الله أو المبدأ الاول لهذا العالم . أما برهان الحركة فلا يؤدى الا الى اثبات محرك لا يتحرك ، لأن ارسطو يستدل من حركة الافلاك أن لها محركا لا يتحرك ، لانه لو كان محركها يتحرك فلا بد له من محرك ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وإن كان ها هنا شىء يحرك بأن يتحرك فيجب ان يوجد شئ يحرك من غير أن يتحرك[2] .

من هنا وجد ابن سينا لزاما عليه ، وقد اكتشف الضعف فى هذا البرهان ، أن يحاول تقوية البرهان الحركى بما يرفع عنه هذا الضعف فقال « أنكر على ارسطاطاليس والمفسرين فقال : قبيح ان يصار الى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق انه مبدأ الحركة وتكلف من هذا ان يجعل مبدأ للذوات فإن القوم لم يوردوا اكثر من إثبات أنه محرك ليس

(١) David Hume: Attreatise of Human Naturne, P.2.

(٢) ابن سينا : شرح حرف اللام ، ضمن مجموعة (أرسطو عنبد العرب) ، ص ٢٣ .

انه مبدأ للوجود »[1] هذا هو النقد الذى وجهه البعض الى برهان الحركة ولعل هذا النقـد من عنـد ابن سينا نفسه ، لأنه هو الذى اكتشف الضعف ، فافترض ان هناك من يوجه هذا النقد ، ولذلك أراد أن يكمل ما نقص ، وان يستدرك ما فات على ارسطو وشراحه فقال مدافعاً « إنهم لم يثبتوا (ارسطو وشراحه) ان جسم الفلك يجب وجوده فى نفسه ثم إذا وجد ، وجب أن تكون له حركة ، وانه إذا كان له الحركه بطل ذاته ، بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذ هو متحرك ، فيجب الا يكون لحركته ابتداء ، فعلقوا كون الحركه دائمة بكونها وقد وجدت[2] » إذن فالوجود لابد أن يكون ثابتا قبل الحركة وإن كانت القبلية هنا قبلية اعتبارية وليست قبلية زمانية طبقا لمبدأ ارسطو وتلاميذه من المشائين .

ومع هذا الدفاع السابق من ابن سينا فانه يهمل هذا البرهان فى كثير من كتبه ، ويلجأ الى دليل آخر هو دليل الوجوب والإمكان ، أو الوجود الواجب والوجود الممكن ، حيث ينتقل من اثبات الوجود الممكن الى اثبات الوجود الواجب .

والوجود عند ابن سينا ليس هو الوجود المحسوس ، لأنه « قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ، وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء[3] » وإذا كان الأمر كذلك وقد ثبت وجود النفس بطريقة مباشرة ، اى بواسطة الشعور الباطنى ، على نحو ما سبق ، فإن ابن سينا يبدأ فى تأسيس

---

(١) أرسطو : حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(٣) ابن سينا : الإشارات ، القسم الثالث ، ص ١ .

الوجود من الذات أو من النفس « وكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن بذاته »[1] والنفس الانسانية ليست علة وجود ذاتها اذن هي معلولة لعلة اخرى لأن « كل معلول فذو ماهية أو صفة أو حلية ... والنفس ايضا تلحقها هيئات وعوارض والعقل (العقل المحض) أبعد عن ذلك فلذلك تنقسم النفس الى أفعال وقوى . والعقل لا ينقسم[2] » ومادام أمر النفس هكذا ،اى هى معلولة لعلة أخرى ، فلا يمكن التسلسل الى ما لا نهاية ومن ثم لابد من الوصول الى علة العلل أى علة غير معلولة وهى الوجود الواجب .

٢- تعريف النفس :

هل يمكن معرفة حقائق الاشياء بواسطة تعريفها ؟

إن التعريف فى عرف المناطقة هو إما أن يكون دالا على ماهية الشىء ، وإما أن يكون مميزا له عما عداه ، ويسمى الأول بالحد التام ، والثانى بالحد الناقص ، لأن الحد التام هو القول الد ـ على ماهية الشىء وفيه تستوفى جميع ذاتياته ، أما الناقص فلا يستوفى جميع الذاتيات بل يحصل بواسطته تمييز الشىء المعرف من غيره ، دون أن يتناول معرفة الذات وتحديد ماهية الشئ : أما إذا تجاوز التعريف ماهية الشىء ، أو تمييزه عما عداه من الأشياء وتناول فقط خواص الشئ ، أو أعراضه ، فإنه يصبح رسماً سواء اكان تاما أو ناقصا[3] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٢) ابن سينا : التعليقات ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ، ص ٣٤ .

(٣) د. عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط ٥ ، ١٩٨١ ، ص ٧٥ .

ومع ذلك فإن ابن سينا يعترف اعترافا صريحا بأن حقائق الاشياء لا يمكن إدراكها أو الوقوف عليها ، وذلك أن الحد التام أو الحد الناقص إنما يكون بالجنس والفصل القريبين فى الأول ، وبالجنس البعيد والفصل القريب فى الثاني والحد على اى حال لابد أن يكون (المقوم)للشئ المعرف ، أى « صالح للتمييز الذاتى ، ولذلك جرت العادة بتسميته (الفصل) وهذا (الفصل)[1] » المقوم لأى شيء لا يمكن للبشر إدراكه ولا معرفته ، وبما أن هذا (الفصل) ـ المقوم هو الدال على حقيقه الشيء موضوع المعرفه ، فإن حقائق الاشياء وذواتها لا يمكن معرفتها ، وقصارى ما يستطيع البشر إدراكه من الاشياء انما هو خواصها وأعراضها ، ويستوى فى ذلك الاشياء المادية والروحية ، أو الاشياء المدركة ، بالحس والأشياء المدركة بالعقل « فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض ، ومثال ذلك أنا لانعرف حقيقة الجوهر ، بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا فى موضوع ، وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف سببا له هذه الخواص ، وهى الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف سببا له خاصية الادراك والفعل ، فإن المدرك والفعال ليس هو حقيقه الحيوان بل خاصة أو لازم ، والفصل الحقيقى له لاندركه ، ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر ، فحكم بمقتضى ذلك اللازم ... ومثاله فى النفس انا رأينا جسما يتحرك ، فأثبتنا لتلك الحركة محركا ، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام ، فعرفنا ان له محركا خاصا ، أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركين ، ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما ، فتوصلنا بها الى

(١) ابن سينا : منطق الشرقيين ، ص ١٧ .

آنيتها[١] » فتعريف النفس إذن لا يمكن أن يبين حقيقة النفس فى ذاتها ، بل جل ما يستطاع فى هذه الحال هو تمييزها عما عداها من الكائنات ، بواسطة خواصها وأعراضها .

وهذا الاعتراف من ابن سينا له مغزاه البعيد ، فالرجل يرى أن جهد الفيلسوف ما هو الا محاولة أو مغامرة ، وإن كانت مغامرة محسوبة ، فى سبيل التعرف على حقائق هذا الكون الهائل ، ومن ثم فإن على الفيلسوف أن يتحلى بالتواضع ، بل ينبغى له أن يعلم أن الكلمة الأخيرة لم تقل ، حتى الآن ، وربما ظلت هذه الكلمة ممتنعة على بنى الانسان الى أن يشاء الله .

وعلى ذلك فإن لنا أن نسأل عن نوع التعريف الذى اختاره ابن سينا للنفس .

مما لا شك فيه - طبقاً لكلام ابن سينا - أن تعريف النفس لن يكون من باب التعريف بالجنس القريب والفصل المقوم ، لأن ذلك انما يكون فى تعريف الاشياء المركبة ، لا الاشياء البسيطة والنفس من الاشياء البسيطة « والمعنى البسيط لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التأليف والتركيب من عدة معان ، فلا يمكنه تحديده ، وذلك كالعقل والنفس ، وما أمكن أن يعتبر فيه فهو غير بسيط كالإنسانية ، والحيوانية ، فإنها تنقسم بالحد الى معان مختلفه[٢] » .

ومن هنا فإن التعريف الذى أورده ابن سينا للنفس فى معظم كتبه لا هو بالحد التام ، ولا هو بالحد الناقص ، لانه لا يمكن تعريفها الا بواسطة لوازمها وخواصها ، ويتكون من هذه اللوازم والخواص نوع من التعريف ، غير أن هذه المجموعة من اللوازم والخواص قد ينتقل الذهن

(١) ابن سينا : التعليقات ، ص ٣٤ - ٣٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

منها الى تصور الشيء المراد تعريفه ، فيكون فى هذه الحالة (رسما) للشيء المعرف ، وهذا ايضا لا يمكن ان ينطبق على تعريف ابن سينا للنفس ، لأن تعريفه لها بمجموعة من اللوازم والخواص ، لا يساعد الذهن على الانتقال منها الى تصور ذات النفس وحقيقتها ، بل إن ما يفعله هذا التعريف أن يعرف النفس بما تتميز به بحيث لا تختلط بغيرها ، وابن سينا نفسه ينظر الى هذا التعريف على انه ليس رسما ايضا ، بل هو مجموعة من الخصائص غير الذاتيه « مثال هذا ان ها هنا شيئا إذا حصل له ضرب من الاقتران بالبدن الحيوانى ، صاريه بدن الحيوان حسياً وحصل من اقتران احدهما بالآخر مجموع هو الحيوان ، وذلك له ذات هو بها أمر ما ، ولأن اعتباره من جهة ذاته غير واضح لأرباب اللغه فليس له بحسب ذاته اسم عندهم ، بل انما يوقعون اسما بحسب كونه مديرا أو محركا ، أو غير ذلك للبدن فيسمونه إما روحا ، وإما نفسا ، كما يسمون غيره إما أبا أو ملكا ، ثم يكون له بحسب المعنى الذى يسمونه له نفسا وروحا حد حقيقى فيقال له حينئذ إنه صورة جسم طبيعى بحال كذا وكذا أو كمال جسم طبيعى بحال كذا ، فيكون هذا - بحسب حاله التى تسمى لها نفسا - حدا حقيقيا[1] » فتعريف النفس بهذه المثابة إنما هو تعريف لاسم النفس أو الروح تعريفا يتناول اللفظ اللغوى ، بما يدل عليه من عوارض وخواص تشير الى شيء يسمى نفسا ، وليس تعريفا للنفس ذاتها وحقيقتها ، وهو تعريف حقيقى فى نظر ابن سينا ، وإن كان لا يعد حدا ولا رسما ، بل مجرد تعريف بعدة لوازم وخواص تميز النفس عن غيرها من الموجودات ، دون أن يتناول حقيقتها وماهيتها .

٣- تعريف النفس بين أرسطو وابن سينا :

إن النفس عند أرسطو هى « أول تمام جرم طبيعى ذى حياة

(١) ابن سينا : منطق الشرقيين ، ص ٣٢ .

بالقوة[1] » ومن الواضح أنه يطبق نظريته العامة فى عالم الكون والفساد ، إذ هو يعتبر هذا العالم مكونا من جوهرين اساسيين ، وبالتقائهما وتعانقهما يكونان جوهراً ثالثا[2] هو ما نراه من مختلف الأشياء الداخلة فى عالمنا هذا ، وهذان الجوهران هما (الهيولى) و(الصورة) والهيولى فى نظره عبارة عن فكرة ، وجودها بالقوة ، وهى قابلة الى أن تتحول الى وجود بالفعل ، إذا ما عانقتها الصورة فتبدو فى شكل جمادات أو كائنـــات حية ، فالنار مثلا مكونه من (هيولى) وصورة هى (النارية) وهكذا الماء والتراب والهواء ، وهى العناصر الأربعة القابلة للأمتزاج مع بعضها البعض ، على أى نحو من الأنحاء ، امتزاجا بعد أن تقبل الصورة التى تحدد نوعها بعد أن كانت جنسا من الأجناس العالية ، واى كائن من الكائنات الطبيعية ، سواء أكانت حية أو غير حية انما ينحل فى النهاية الى هذين الجوهرين ، وعدم وجود أحدهما مقارنا للآخر يترتب عليه عدم وجود بالفعل ، ويظل الأمر فى حدود الوجود بالقوة ، ويبدو أن الهيولى بهذا المفهوم تشبه الى حد كبير ما قال به (أناكسمندر) ثانى فلاسفة مالطية عن (الابيرون) الذى قال أنه هو أصل العالم ، وانه شىء لا محدود ، مما ترتب عليه ان اختلف المفسرون فى تحديد حقيقته ، هل هو لا نهائى فى الكم ونهائى فى الكيف أم أنه لانهائى فيهما[3] . والذى جعلنا نعتقد فى هذا التشابه هو تعريف بن سينا للهيولى بأنها « معنى قائم بنفسه وليس موجودا بالفعل وانما يوجد بالفعل بالصورة ... والهيولى باعتبار ذاتها لايصح عليها معنى التناهى واللاتناهى إذ هى غير متحيزة ولا متميزه »[4]

---

(١) أرسطو : النفس ، ص ٢٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٣) البير ريفو : الفلسفة اليونانية ، أصولها وتطورها ، ترجمة دكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة ، دار المعرفة ، ص ٥٠ .

(٤) ابن سينا : التعليقات ، ص ٣٩ .

وبناء على ما تقدم ، فان الهيولى التى هى عبارة عن وجود بالقوة ، لم يعد لها وجود (بالقوة) ، الآن لأنها تحولت الى وجود بالفعل ، إذ ما من شىء موجود بالفعل ، تفارقه صورته إلا ويتحول الى الاستقصات الأربعة ، لذلك كان ابن سينا على حق عندما قال إن « الهيولى مبدعة ، والصورة الأولى مبدعة ، أبدعهما البارى معا ، لكن الصوره سبب لها فى تقومها بالفعل وعلة لها والهيولى لا تفسد البتة لأنها لا ضد لها والصورة تبطل عنها وتفسد لتضادها (وضدها) هى الصور الثوانى التى هى النارية مثلاً أو الهوائية والمائية والأرضية[1] » .

ويتضح من تعريف ارسطو السابق ، ومن ذهابه الى أن الهيولى والصورة أو الجرم وتمامه الأول حقيقة واحدة وجوهر واحد ، أن هذا المركب منهما لا حقيقة له إلا باجتماعتهما ، أى إذا فارقت الصورة الهيولى أو فارق التمام الجرم ، فإن حقيقة الجوهر المركب منهما تنحل وتصبح لا شئ ، وقد ضرب ارسطو لذلك مثالا بالرخام الذى هو مادة التمثال والخشب مادة للمقعد ، فإذا كان من الممكن للرخام أن يصبح تمثالاً ، وللخشب أن يصبح مقعداً ، فالصورة هى التى تجعل مادة الرخام والخشب ذاتا محددة الأوضاع ، متميزة عن غيرها ، فإذا فارقت الصورة مادة الخشب أو الرخام أصبحتا غفلا من اى شىء محدد ، ومن البديهى أن الصورة هى التى تجعل المادة معبرة عن وجود أسمى وأرقى[2] .

ويؤكد ارسطو حقيقة تعانق الهيولى والصورة بمعنى عدم مفارقة إحداهما للأخرى إلا إذا فقد الوجود الفعلى إذ يقول : « فقد استبان ان النفس ليست مفارقة الجرم ، ولا شئ من أجزائها ، وذلك أن انطلاشيا (كمال) بعض الحيوان إنما يكون لأجزائها ولم يستبن بعد إن كانت النفس

---

(١) ابن سينا : المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٢) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٦٨ .

انطلاشيا (كمال) للجرم مثل راكب السفينة ، ولكن يجعل أن النفس على المجاز بهذه الحال بجهه التمثيل[1] » وهذا يعنى كما سبق أن النفس لا تفارق الجرم ، بحيث يبقى الجرم جرماً ، والنفس نفساً ، وذلك على عكس راكب السفينة الذي يمكنه مفارقة السفينة ، وتبقى السفينة كما هى والراكب كما هو ، ولكن إذا كان لابد من تشبيه النفس براكب السفينة فإنه سيظل تشبيها غير كامل ، لأن وجه الشبه بين الجانبين غير متحقق فى الطرفين ، ومع ذلك فإنه يمكن اعتباره تشبيها على سبيل التجوز لا على أنه تشبيه حقيقى .

لكن هل هذه النظرة من ارسطو على إطلاقها ؟ بمعنى هل يصر على هذا الموقف بالنسبة لجميع النفوس ، أم أن هناك نوعا من النفوس يشذ عن هذه النظرة العامة ؟ الحق أن ارسطو لا يطلق هذه النظرة ولا يعممها على جميع أنواع النفوس ، وأن هناك نفسا تخرج عن فكرة عدم مفارقه النفس للجرم ، وهذه النفس المستثناة ذات طبيعة خاصة ، تخالف بها سائر النفوس ، ويبدو أن التعميم الأرسطى السابق انما كان دافعه اليه هو أن المعلم الأول كان يتحدث عن هذا الموضوع فى الطبيعيات ، أما المفارقات أو الإلهيات أو ما فوق الطبيعة ، فالأمر مختلف ، ولو قدر له ان يتناول هذا الموضوع فيما بعد الطبيعة لكان من المؤكد أنه سيتحدث عن هذا النوع من النفوس المفارقة ، ولكن المنهجية هى التى اقتضته أن يتصرف هذا النوع من التصرف ، كما أن التجريبية كانت تسيطر على المعلم الأول ، وبما أن هذا النوع من النفوس المستثناة ، لا يمكن إخضاعه للتجربة فإنه اكتفى باستبعاده من فكرة عدم المفارقة .

وما نقول به هنا لا يعتمد فقط على النص الذى كان سببا فى اضطراب الشراح الذين تناولوا كتاب النفس ، ونعنى به ما يتصل بالعقل الفعال الذى يقول فيه « بل هو بعدما فارقه على حال ما كان

(١) أرسطو : النفس ، ص ٣١ .

وبذلك صار روحانيا غير ميت[١] » مما دفع الاسكندر الأفروديسى الى أن يقول بأن العقل الفعال هو (الإله) موجودا فينا .

ولكن الذى نعتمد عليه من كلام ارسطو يؤكد أن عدم المفارقة إنما ينطبق فقط على النفس النباتية والحيوانية ، عدا النفس الانسانية فهذه الأخيرة تشذ عند ارسطو عن التصنيف الطبيعى ، الذى كان رائده فى ذهابه الى عدم المفارقة ، وذلك انه يذهب الى أن النفس الانسانية جنس آخر غير سائر النفوس ، فلها طبيعتها التى تختلف بها عن نفوس النبات والحيوان ، إذ إنها تشبه الأشياء الأزلية ، وإذا كانت الأزليات لا يلحقها الفساد كذلك النفس الانسانية ، لا يلحقاها الفساد ، ومن ثم فهى مفارقة للبدن ، على حين أن بقية النفوس لا تفارق المادة ، بمعنى انها هى والمادة يلحقهما الفساد معا ، فعندما يموت النبات أو الحيوان فإن الجرم النباتى والجرم الحيوانى يفنيان ، كما تفنى معهما النفس النباتية والحيوانية ، أما النفس الانسانية فلها شأن آخر ، وكونها لم يعرض لها بالتفصيل أن منهج بحثه التجريبى لم يمكنه من ذلك ، ولذلك يقول فى غير موارية « فأما العقل والقوة ، والتفكير فلم يستبن عنهما شىء بعد ولكن فى الامكان يشبه ان تكون هذه النفس جنسا آخر كما أن جنس الأزلى جنس غير جنس الفاسد ، وأنه يمكن أن تكون هذه النفس من بين الأشياء مفارقة الأجرام[٢] » وجنس الأزلى هذا الذى يتحدث عنه يكون موجودا بالفعل من دون هيولى[٣] ، أى أنه لا يخالط المادة بأى حال من الأحوال لأنه من الكائنات البسيطة البريئة من أى تركيب ، والنفس الإنسانية تشبه هذا الجنس ، إذن فمن الممكن أن تفارق الهيولى ومن ثم فهى باقيه بعد مفارقة المادة ، ولا تفنى بفنائها .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٣) أرسطو : كتاب ما بعد الطبيعة ، فصل فى حرف اللام ، الفصل السادس ص ٤ .

وأرسطو لا يعرف النفس باعتبار جوهرها وحقيقتها ، بل يعرفها ، باعتبار وظائفها التى يستطيع إدراكها أو إدراك آثارها فهو ، إذن يعرفها بلوازمهاولواحقها وأعراضها ، أما حقيقتها فإنه يجهلها ولذلك يجعل (الحياة) (فصلا) بين الحى وغير الحى ثم تبدأ هذه الحياة فى التدرج من الأدنى الى الأعلى ، فحياة النبات أقل درجات الأحياء وهى الغذاء والنماء والاضمحلال ، وهذه النفس أو هذه القوة توجد فى النبات والحيوان والانسان ، ويزيد عليها الحيوان قوة الحس ، وإن كان بعض الحيوان يتمتع بقوى اخرى زيادة على قوة الحس ، ولكن لأنه يتبع النظام التدرجى الصاعد ، فإنه يبدأ بأقل مراتب الحيوان وهو ما يتمتع بقوة الحس ، أما قوى النفس الحيوانية الأخرى فهى الحركة الإرادية وهذه القوى الحيوانيه بالاضافه الى النباتية توجد للإنسان ويزيد هذا الأخير عليها بقوة التفكير والتعقل .

***

يتابع ابن سينا أرسطو فى تعريفه للنفس ، بل يكاد يقتفى أثره فى جميع المباحث الخاصة بهذا الموضوع ، ولا يختلف عنه إلا فيما سكت أستاذه عنه ، من أمثال تشريح أجزاء المخ ، ووضع كل قوة من قوى النفس فى تجويف معين ، وهو التشريح الذى يأخذه ابن سينا عن جالينوس مع انه كان من الأجدر به أن يعتمد على خبرته الطبية ، فى هذا المجال وإذا كان التشريح محرما فى البيئة الإسلامية[1] فإنه كان من الممكن له أن يعتمد على تشريح مخ الحيوان ، وخاصة الحيوانات الراقية ، وإذا كان قد ذهب الى وجود الشعور الباطنى لدى الحيوان ، وإن كان هذا الشعور يتسم بشيء من الغموض ، على خلاف الشعور الإنسانى ، المتسم بالوضوح ، فإنه كان يمكنه أن يصل فى هذه القضية وغيرها الى رأى علمى معتمد على الحقائق العملية .

(١) د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١ ، ص ١٣٣ .

كما أنه يختلف عن أرسطو فى التعرض للجانب الميتافيزيقى من النفس الإنسانية ، وهو الأمر الذي سكت عنه أرسطو ، بعد أن أشار الى هذا الأمر إشارة عابرة ، واكتفى بالقول بأن النفس الانسانية تختلف عن نفس النبات والحيوان من جهة أن هاتين النفسين غير مفارقتين ، بينما النفس الانسانية هى المفارقة ، لأنها تشبه الازليات كما أشار إشارات غامضة الى التفرقة بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ، فذكر أن الأخير يشبه أن يكون خالدا .

وابن سينا نظر الى النفس بوجه عام مثل استاذه ارسطو فى إطار التصنيف الطبيعى ، أما عند حديثه عن النفس الانسانية بالذات ، فإنه يصرح « بأن النفس من جهة ما هى محركة للبدن وفاعلة به ينظر فيه الطبيعى ، وأما النظر فى جوهره ، فالأولى أن ينظر فيه الإلهى ، إلا إنه أريد أن يتكلم فيه فى آخر الطبيعى ، كأنه خلوص ما الى الإلهى[1] » ولذلك عندما يتكلم عن قوى النفس فى القسم الطبيعى من الشفاء ، فإنه يستعرض هذه القوى طبقا للتصنيف الطبيعى المشار إليه ، فيقسم هذه القوى ثلاثة أقسام : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية ؛ الأولى : الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمى ويغتذى ، والثانية : الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة ، والثالثة : الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[2] ، ويبدو أن الدافع الذى دفع الشيخ الرئيس الى هذا التصنيف على النحو السابق هو رغبته فى الاستمرار فى متابعة استاذه فى نظرته الى العالم

---

(١) ابن سينا: المباحثات ضمن مجموعة ، ص ١٧٦ .
(٢) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، ٦ ، ص ٣٢ .

الطبيعى من جهة تكونه من هيولى وصور ة ، أرتقاء من الهيولى الغفل ، التى هى عبارة عن فكرة مجردة ، ثم وصولا الى أرقى درجات الكائنات الطبيعية وهى الإنسان ، لأن الترتيب من أدنى الى أعلى يفترض أن يكون كل ما هو أدنى متضمنا فيما هو أعلى منه ، وأن هذا الأعلى يزيد عليه من جهة ما فى صورته من زيادة فى القوى الصورية ، ولذلك يفطن الى ما فى التقسيم السابق من شبهة القصور الذى دعته اليه ضرورة التصنيف الطبيعى ، فيقرر « إنه لولا العادة لكان الأحسن أن يجعل كل أول شرطا مذكورا فى رسم الثانى ، إن أردنا أن نرسم النفس لا القوة النفسانية التى للنفس بحسب ذلك الفعل ، فإن الكمال مأخوذ فى حد النفس لا فى حد قوى النفس[1] » .

فكل من ابن سينا وأرسطو ينظر الى النفس من زاويتين : الزاوية الأولى أن النفس فاعلة للأفعال الحيوية وهى فى الجسم ، فهى تفعل الغذاء والنماء والحركة الإرادية والفكر والروية ، وهى لا تستطيع ان تمارس هذه الأفعال إلا بواسطة البدن ، لأنه هو آلتها فما دامت الآلة صالحة مارست النفس أفعالها ، وإذا بطلت الألة كفت النفس عن أفعالها . أما الزاوية الثانية فمن حيث مفارقتها أو عدم مفارقتها للبدن أو المادة وعند هذه النقطة يختلف الفيلسوف المسلم عن أستاذه اليونانى ، وليس معنى هذا الأختلاف أن أحدهما يرى غير ما يرى الآخر ، وبعبارة أخرى أن ابن سينا يذهب الى أن النفس تفارق البدن بعد فساده ، وارسطو يرى فناء النفس بفناء البدن ، بل إن هذا الاختلاف يرجع الى أن أرسطو يرى أنها تفارق البدن أيضا بالرغم من فساده ، غير أنه لم يشأ أن يفصل القول فى هذه المفارقة ، بينما يواصل ابن سينا البحث فى مفارقتها ، ويفصل القول فى مصيرها ، ومنزلتها فى العالم الأعلى ، وما إلى ذلك مما سيأتى ذكره .

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

على انهما يتفقان فى شىء مهم وهم أن كليهما يذهب الى أن النفس المفارقه هى النفس الإنسانية فقط ، أما بقية أنواع النفوس فإنها تفنى بفناء البدن ، وهذا واضح بالنسبه لأرسطو ، طبقا للعرض السابق أما ابن سينا فإنه يقرر هذه الحقيقة فى غيـر ما موضـع من كتبـه ورسـائله[١] .

٤ - وحدة النفس الإنسانية بين أرسطو وابن سينا :

ينبغى للباحث أن يكون على وعى بضمون كلام كلا الفيلسوفين ، وهو إذا كانت النفس النباتية والنفس الحيوانية غير مفارقة ، كما يقول ارسطو ، على حين يرى مفارقة النفس الإنسانية لبدنها فهل معنى ذلك انه يقول بتعدد النفوس داخل الكائن الحى الواحد ، أم يقول بوجود نفس واحدة داخل الكائن الحى الواحد ولكنها متعددة القوى ؟ الحق أن أرسطو لا يقول بالاحتمال الأول ، بل يذهب الى الاحتمال الثانى ، وكأنه بذلك يـرد على أفلاطـون الذى يذهب الى القول بوجود ثلاث نفوس : غضبية وشهوانية وعاقلة ؛ ويستدل أرسطو على وحدة النفس بعدة أمور . منها وأهمها أن ما يحدثه الانسان لا يحدثه ببدنه ، وانما نفسه هى التى تعمل من خلال آلة هى البدن ، وإذا ما فقدت وظيفة من الوظائف فلان الآلة الخاصة بهذه الوظيفة قد تعطلت ، ومن ثم لا تجد النفس ما توجه اليه أوامرها للتنفيذ ، ومن ثم فإن النفس واحدة لأنها كمال والكمال لا يتجزأ ، إذ الكمال صورة ، والصورة جوهر . أما ما يخيل للبعض من أن النفس متعددة الأجزاء ، فما ذاك الا لتعدد قواها « لأن النفس التى فى أجزائها (الكائنات الحية) نفس واحدة بمعنى الانطلاشيا (الكمال) التى هى تمام لجميعها ، وهى ايضاً بمعنى القوة ، انفس كثيرة(٢) » كما يستدل على وحدة النفس أيضا بأن بعض

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٢) أرسطو : النفس ، ص ١٣ .

الحيوانات تنفسم أجسامها ومع ذلك يبقى لكل قسم نفس الخصائص التى للكل « فإن هذا الضرب من الحيوان إذا اقطع فصار أقساما ، رأينا لكل جزء من أجزائه حسا وحركة وانفعالا[١] » ويعقب على كل ذلك بقوله : « فقد استبان من هذه الاقاويل أن الشىء ذا القوة الموصوف بصفة كذا وكذا له انطلاشيا (كمال) واحدة[٢] » .

غير أن أرسطو يترك هنا مشكلة تحتاج الى حل ، وهى أنه إذا كان قد قرر - على نحو ما سبق - أن النفوس غير الإنسانية تفنى بفناء أبدانها ، وهى بذلك غير مفارقة لأجرامها ، بينما النفس الإنسانية مفارقة لأبدانها ، فهل يعنى ذلك ان ما فى النفس الإنسانية من قوى نباتية وحيوانيه منفصلة عن القوة العاقلة لأن النفسين الأولين تفنيان والقوة العاقلة هى المفارقة ؟ وبذلك تنقسم النفس الإنسانية قسمين قسم يفنى بفناء الجرم ، وقسم لا يفنى بفنائه ؟ أم النفس الإنسانية بما فيها من مختلف القوى : نباتية وحيوانية وعاقلة وحـ.ـة واحدة ، ومن ثم فهى بجميع قواها مفارقة وباقيه بعد فناء البدن ؟

الحق أن كلام أرسطو هنا يتسم بنوع من الغموض ، ربما لأنه لم يشغل نفسه بهذا الأمر ، إذ كان جل أمره مكرسا للنفس من الوجهة الطبيعية ، وهى الوجهة التى تخضـع فيها أفعال النفس للتجـربة الواقعيـة .

أما ابن سينا فإن كلامه فى هذه النقطة جاء أكثر وضوحا ، بحيث لا يوقعنا فى حيرة مثل استاذه ، فإنه وإن كان قد تابع أرسطو فى هذا التقسيم المتدرج ، فإنه يحتفظ لكل نفس من هذه النفوس بوحدتها

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٤ .

بطريقة اوضح مما فعله المعلم الأول ، وإذا كان يقول بخلود النفس الإنسانية ومفارقتها للبدن ، فإنه عنى عناية فائقة بطبيعتها وهى فى البدن قدر عنايته بهذه الطبيعة بعد مفارقتها له .

فالنفس الإنسانية تشمل ثلاث قوى : النباتية والحيوانية والناطقة ولو قلنا ان القوة النباتية التى فى النبات والقوة الحيوانية التى فى الحيوان هى هى القوة النباتية والقوة الحيوانية فى الإنسان ، لكان معنى ذلك أن النفس الإنسانية مكونة من أجزاء ، ولعدنا الى الغموض الأرسطى السابق فنسأل : ايها الفانى وايها الباقى ؟ لكن إذا قلنا إن النباتية التي للنبات غير النباتية التى للحيوان غير النباتية التى للإنسان ، وإذا قلنا إن الحيوانية التى للحيوان غير الحيوانية التى للإنسا ،ن لكان معنى ذلك أن نفس النبات لها خصائصها التى تختلف بها عن نفس الحيوان ، وبالتالى تختلف الاثنتان عن نفس الانسان ، فليس التدرج الذي ذكره ا، سينا بين القوى الثلاث الا على سبيل التصنيف اما على سبيل القوى والوظائف فإن لها شأنا آخر .

ومن هنا يمكن القول بأن ابن سينا لم يكن عبدا لأرسطو فى هذه القضية ، بل كانت له شخصيته المستقلة فهو يقول « وأما النفس النباتية التى فى الحيوان ، فإنها تعد خلقة الحيوان نحو أفعال غير أفعالها وحدها من حيث هى نباتية .... وأما النفس الإنسانيه فلا تتعلق بالبدن تعلقا صوريا كما تبين ، فلا تحتاج أن يعد لها عضو ، نعم قد تتميز الحيوانية التى لها عن سائر الحيوانات ، وكذلك الأعضاء المعده لحيوانيتها أيضا[١] » ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية بقواها المختلفة نباتية وحيوانية وناطقة وحدة واحدة . وعند المفارقة تتعطل القوة النباتية والقوة الحيوانية عن العمل لفقدان الآلة ، وتبقى القوة الناطقة هي العاملة لأنها لا تفتقر الى الآلة .

(١) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، ٦ ، ص ٤٩ .

وهذه النتيجة التى توصلنا اليها مع ابن سينا لها من الخطورة ما يمكن معها القول إنه كان من الأجدر بابن سينا ان يقول ببعث الأجساد طبقا لاحتفاظ النفس الإنسانية بقواها بعد المفارقة فماذا ستفعل بعد المفارقة بقوتها النباتية والحيوانية ؟ اللهم إلا إذا كانت ستعود الى الجسد مرة أخرى وعلى العموم عندما تحين مناقشة هذه القضية فإنه سيكون للحديث مسار آخر .

٥- ابن سينا وتناسخ الأرواح :

يذهب البعض الى أن ابن سينا قد أخذ بالتعريف الأرسطى ولكنه خالف المعلم الأول عندما قال بروحانيتها وخلودها وذلك تأثرا بأفلاطون ، وقد بنى هؤاء قولهم على اعتبار أن أرسطو كان يقول بعدم بقاء النفس بعد فناء البدن ، وقد تبين مما سبق أن أرسطو لم يقل بذلك وأن هؤلاء لهم عذرهم ، فقد طبقوا نظريته فى الهيول والصورة تطبيقا مطلقا وسحبوا هذا التطبيق على النفس الإنسانية ، كما انه هو ايضاً مسئول عن هذا الخطأ ، لأنه لم يول موضوع خلود النفس الإنسانية عناية فائقة وهذا يتيح القول لنا بأن ما تركه ارسطو مثارا للغموض قد تكفل ابن سينا بإيضاحه ، وإذا ما خلصنا ابن سينا من عبوديته لأرسطو ، فإنه قد آن الأوان لكى نبرئه من تبعيته لأفلاطون ايضاً ، وليس معنى ذلك أننا لا نقول بظاهرة التأثر والتبعية ، فما من فيلسوف إلا وفى مضمون فلسفته آثار ممن سبقوه ، غير انه يأخذ اللبنات ليقيم منها صرحه هو . ومن هذا النفر كان ابن سينا ، لقد مضى الزمن الذى قيلت فيه هذه المقولة ، وهى أن الفلسفة الاسلامية ليست سوى ترجمة للفلسفة اليونانية .

والغريب أنه فى حالة ابن سينا - لا توجد اوجه شبه بينه وبين أفلاطون ، إلا فى قضية واحدة ، وهى قضية خلود النفس . مع أن أرسطو قال بها ايضا ، غير أنه ربما لم تعجبه أساطير أستاذه أفلاطون

فضرب صفحا عن الخوض فى تفاصيل هذا الخلود . وحتى مسألة الخلود هذه من المفترض أن يقول بها جميع البشر ذوى الفطر السليمة ، لأنه لو فرض ان الجسد فان والنفس فانية ، فما أسعد طالع الأشرار ، وما انحس حظ الأبرار ! .

أما ما عدا ذلك من قضايا تتصل بالنفس الإنسانية ، فإن ابن سينا يخالف أفلاطون ، مثل قضية انقسام النفس الى شهوانية وغضبية وعاقلة ، التى يقول بها أفلاطون ، وقد تبين مما سبق أن فيلسوفنا المسلم يتمسك بوحدة النفس ، وكاد أن يؤدى به هذا القول الى أن يقول ببعث الأجساد لو قدر له أن يكمل التتابع المنطقى ، لولا حاجة فى نفسه تطل بين الحين والحين ، ولعل هذه الحاجة تتصل بمشربه السياسى كما سنتحدث بعد ذلك

والخلاف الحقيقى بين ابن سينا وأفلاطون ، انما يكمن فى أن الأخير يقول بتناسخ الأرواح . وهو القول الذى نقله عن الديانات الشرقية القديمة ، وخاصة الديانة الأورفية ، كما يعتمد على عقيدة اسطورية مؤداها أن عدد النفوس ثابت لا يقبل زيادة ولا نقصا ، أما انه لا يقبل الزيادة فذلك لأن هذه الزيادة ستأتى من الأشياء غير الحية ، وإذن فستكون على حساب الأشياء الفانية ، ومن ثم ينتهى الأمر بخلود جميع الأشياء ، أى أن ما كان فانيا منها بطبيعته ينقلب خالدا ، وأما أنها لا تقبل النقصان ، فذلك لأنها خالدة بطبيعتها فلو فنيت لانقلبت الى طائفة الاشياء غير الخالدة ولا انتهى كل شىء الى العدم[1] .

أما ابن سينا فإنه يهاجم فكرة التناسخ هذه هجوماً لاهوادة فيه .

فعلى العكس من ذلك ، يبرهن على اختصاص كل نفس ببدن دون

(١) أفلاطون : الجمهورية ، الكتاب العاشر ، وانظر : محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٣٤ .

سواه وهى برهنة تتمشى مع الفلسفة الفيزيقية والميتافيزيقية على حد سواء . وسيأتى الحديث عن الوجهة الميتافيزيقية فى حينه .

أما من الوجهة الفيزيقيـة فإنه إذا كانت الهيولى تستعد وتتهيأ لحلول صورة فيها ، فإنه لا شك أن استعدادها لحلول الصورة الجسمية المطلقة يكون غير استعدادها لحلول صورة ارقى منها ، مثل المعدنية ، غير استعدادها لحلول صورة نباتية غير استعدادها لحلول صورة حيوانية ، غير استعدادها لحلول صورة إنسانية ، وهذه المغايرة فى الاستعداد من جهة الهيولى ، هى مغايرة فى الكيف ، فكلما تدرجنا من الأدنى الى الأرقى يكون الاستعداد أتم ، ثم أبلغ فى التمام ، وهكذا يصل الاستعداد الى قمته فى حالة الصورة الإنسانية ، ومن ثم لا يكون الرقى فى التمام راجعا الى مجرد الزيادة الكمية فى الإنسانية عن الحيوانية مثلا ، لأننا نعلم أن الحيوانية فى الانسان غير الحيوانية فى الحيوان[1] . ويزيد ابن سينا هذه النقطة وضوحا عندما يبين أن كون النفس كمال أول لجسم طبيعى إنما يصح حمل هذا التعريف أو انطباقه على النفس النباتية والحيوانية على الاطلاق ، أما حمله على النفس الإنسانية انما يمكن ذلك إذا ما نظر اليها على انها نفس إنسان لا على أنها نفس ناطقة انسانية ، بمعنى أن حمل هذا التعريف على النفس الإنسـانية ممكن من حيث النظر الى عمليه التدرج فى التصنيف الطبيعى ، من نباتية ، الى حيوانية ، الى إنسانية ، أما من حيث كونها نفساً ناطقة تختص بالإنسان من حيث هو إنسان ، فإنه من باب حمل أحد اللوازم على الشىء ، لا حمل مقوم على ذلك الشىء ، ويضرب مثلا على ذلك إذ يقول : « كما يحمل المولود على الانسان فإنه من لوازمه التى توجد فى أول وجوده[2] » وهذا هو الذى يميز ابتكار ابن سينا فى هذا الباب بحيث يمكن القول بأنه أتى بما لم يسبقه أى من أرسطو وأفلاطون معا .

---

(١) ابن سينا : التعليقات ، ص ١١٠ - ١١٢ .

(٢) ابن سينا : المباحثات ، ص ١٧٦ .

ويضيف الشيخ الرئيس الى ذلك قوله مبرهنا على فساد القول بالتناسخ « كلما حدث مزاج صلح لنفس فأحدث لامجالة نفسا واستعدت مادة لقبول صوره نارية أو هوائية ، أو مائية أو أرضية ، حدث فيها تلك الصورة من المبادىء المفارقة ، فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه[1] » كما يؤكد على أن النفس الإنسانية لا توجد قبل استعداد الهيولى لقبولها .

وبذلك يتبين ان النفس لا توجد قبل البدن « لان الأنفس الإنسانية متفقة فى النوع والمعنى، فإذا فرض ان لها وجودا ليس حادثا مع حدوث الأبدان ، بل هو وجود مفرد ، لم يجز أن تكون النفس فى ذلك الوجود متكثرة ، وذلك لأن تكثير الأشياء إما أن يكون من جهة الماهية والصورة وإما أن يكون من جهة العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنه التى « تشتمل على كل مادة فى جهة ، والأزمنه التى تختص بكل واحد منها فى حدوثه ، والعلل القاسمة إياها ، وليست متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة ، فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ، وهذا هو البدن . وإما أن تكون النفس موجودة ولابدن ، فليس يمكن أن تغاير نفس نفسا بالعدد ، وهذا مطلق فى كل شىء ، فإن الأشياء التى ذواتها معان فقط ، وقد تكثرت نوعياتها بأشخاصها ، فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط[2] » ويخلص من هذا إلى أنه لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكان من المحال أن تكون متعددة متغايرة ، لأنها عبارة عن كائن بسيط ، والبسائط لا تنقسم ، فكيف تتحول إلى نفوس فى أبدان ؟ « لأنه إذا حصل بدنان ، حصل فى البدنين نفسان ، فإما أن يكون قسمى تلك النفس

(١) ابن سينا : التعليقات ، ص ٢٩ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، ٦ ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

الواحـدة ، فيكون الشئ الواحد الذى ليس له عظم وحجم (أى بسيط) منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان... وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف فى إبطاله[1] » .

ويرد على من يقولون إن التناسخ سبب فى تزكية النفس وتنقيتها من الأوساخ التى لحقتها عن طريق اتصالها ببدنها فيقول : « إن كان فى أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأوساخ لاماحية لها ، فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال فى ذلك البدن كالحال فى هذا البدن[2] » .

ويستخدم الرئيس منهج الشعور الباطنى لكى يبطل القول بالتناسخ فيذهب إلى أنه لو كانت الأنفس تتناسخ فى الأبدان ، وفى نفس الوقت من المفروض أن كل بدن يتهيأ ويستعد لأن تتلبس به نفسه الفائضة من عالم العقول المفارقة . عند ذلك يصبح فى كل بدن نفسان : الأولى تناسخية ، والثانية فيضية ، لكن الإنسان حتما يشعر بذاته بل « كل حيوان يستشعر نفسه نفسا واحدة هى المصرفة والمدبرة للبدن الذى له ، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هى بنفسه ، ولا تشتغل بالبدن ، فليس لها علاقة مع البدن ، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو ، فلا يكون هناك تناسخ بوجه من الوجوه[3] » .

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٩ .
(٢) ابن سينا : تفسير كتاب (أثولوجيا) من الإنصاف ، ضمن مجموعة أرسطو عند العرب ، ص ٤٣ .
(٣) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، ٦ ، ص ٢٠٧ .

٦ - علاقة النفس بالبدن :

إن أول ما يلفت النظر فى أساس هذه العلاقة عند الفيلسوف أبى على الحسين هو التواضع العلمى الجاد الذى لا يمكن إلا أن ينم عن عقلية علمية صادقة ، وكان الأولى به لو ظل على تحفظه هذا مع جميع موضوعات النفس فيكون مثل ليرد (Laird) والذى قال بصعوبة الوصول الى قول فصل فى ميد ان النفس[١] .

لأن الحيره ستظل تلاحق الفلاسفة على اختلافهم أمام هذا السؤال الأبدى ، وهو: ما السبب الذى يجعل النفس الإنسانية ، أو أية نفس على الاطلاق ، بل أية صورة من صور الكائنات الحية ، أو غير الحية تختار جسماً أو بدنا دون غيره ؟ أو تختار كمية ما من الهيولى دون غيرها ؟

إن كل ما استطاع ابن سينا أن يقوله فى هذا المجال ، هو انه كلما استعد مزاج من الهيولى لا ستقبال نفس ما ، فإن العقول المفارقة تفيض تلك النفس على هذا المزاج المعتدل المستعد ، أما لماذا اعتدل المزاج ؟ فلا إجابة . ولماذا تختار هذه النفس المعينة هذا المزاج المعين ؟ فإن الفيلسوف لا يحير جوابا ، ويكتفى بنفى علمه بذلك ؛ وقد كرر الشيخ الرئيس هذه العبارة فى أكثر من مناسبة فى كتبه سواء تلك التى تمثل مرحلة مبكرة من حياته أم تلك التى تمثل مرحلة متأخرة منها ، وسواء كتبه الكبيرة ، أو رسائله الصغيرة ، فهو يقول « النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها ، لا تنتقل من هذا البدن الى غيره ، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها ، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس . فلنسبه ما تخصصت بذلك البدن لا نعرفها[٢] » وهذه الحيرة دفعت

(١) Laird, J.: Problems of the Self, (Macmillans and Co), 1917, from the Preface.

(٢) ابن سينا : التعليقات ، ص ٦٥ .

البعض إلى القول بأن علاقة النفس بالبدن على هذا النحو تجعلها زائدة ، أشبه بنجم فى السماء تنظر إلى البدن من مكان عال دون أكثرات[١] .

وهذه النسبة المجهولة التى يشير اليها الرئيس لا تكاد تفارق خياله ولذلك يحاول ان يعاودها بالذكر مرة بعد مرة وفى كل مرة يحاول فيها الوصول الى حقيقتها يعود من محاولته دون طائل ، ولذلك يلح على أن هناك سببا ، ولكن ما هو ذلك السبب ؟ إن قصارى ما يستطيع قوله فى ذلك هو أنه سبب حادث ، وهو فى نفس الوقت سبب مادى أو على الأقل هو سبب متلبس بالمادة[٢] ، المهم أنه ليس سببا أخيرا أو علة أولى ولذلك فإن « النوعية كالإنسانية مثلا ، أو النارية كلها واحدة ، والمادة كذلك واحدة لا اختلاف فيها ، وهى مستعدة لكل صورة من حيث هى مادة ، وإذا تعينت مادة لصورة ما ، فإنما يكون ذلك بسبب ، وذلك السبب حادث بعد ما لم يكن ، وكل حادث بعد ما لم يكن فحدوثه فى مادة ، فيجب أن يكون السبب لتشخص تلك الصورة فى تلك المادة شيئا حادثاً فى المادة لا فى تلك الصورة[٣] » وكان فى إمكان ابن

---

(١) Bradly, F.H.: Apearance and Realiy, 2nd edition the Clarendon Press, 1928, PP. 86, 87.

(٢) يفرق ابن سينا بين الإبداع والخلق والإحداث ، فالأول اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشئ لا عن شئ ، ولا بواسطة شئ ، والمفهوم الثانى يكون للشئ وجود مطلق عن سبب بلا متوسط ، وله فى ذاته ألا يكون موجوداً أما الخلق فهو اسم مشترك ، فيقال خلق لإفادة وجود كيف كان ، ويقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان ، ويقال خلق لهذا المعنى الثانى بعد أن يكون لم يتقدم وجود ما بالقوة ، ليلازم المادة والصورة فى الوجود .

والإحداث يقال على وجهين أخدهما زمانى ، والآخر غير زمانى ، ومعنى الإحداث الزمانى إيجاد شئ بعد ما لم يكن له وجود فى زمان سابق ، ومعنى الإحداث غير الزمانى هو إفادة الشئ وجوداً وليس له فى ذاته ذلك الوجود لا يحسب زمان دون زمان ، بل فى كل زمان كلا الأمرين (أين سينا : رسالة فى الحدود ، ضمن مجموعة (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ، مطبعة هندية ، ١٩٠٧ ص ١٠١ ، ١٠٢) .

(٣) ابن سينا : التعليقات ، ص ٧١ .

سينا ، ما دام قد توصل إلى افتراض أن سبب تشخص النفس ببدن ما يرجع إلى سبب حادث فى مادة ، أن يقول إن هذا السبب هو البدن أو الهيولى ، غير أنه يقول إن علية البدن فى إفادة النفس علية بالعرض ، وليست بالأصالة « فالصورة سبب فى الهيولى فى تقومها ووجودها بالفعل ، والهيولى سبب للصور فى تشخصها ، وإن لم تكن سببا لوجودها[1] » وهذا يعنى أن الهيولى سبب فى اختيار النفس لهذه الهيولى بالذات ، وليست الهيولى المطلقة هى السبب ، بل إنه الإمتزاج المعين من الهيولى ، فيتم الإمتزاج على نحو معين من الإعتدال ، وهذا الإعتدال هو الذى يستدعى النفس لكى تتشخص فيه .

ولو أمكن لابن سينا أن يرتقى بهذه الفكرة ويطورها ، فربما وصل من الوجهة العقلية إلى تبرير بعث الأجساد مع بعث النفوس ، لأن كل امتزاج يقتضى إفاضة صورة محددة ، أو نفس معينة ، لا يقتضيها امتزاج آخر ، والصور لا تتساوى فى الدرجة ، فصورة الجسمية المطلقة غير المعدنية ، غير النباتية ، غير الحيوانية ، غير الإنسانية ، وإذاما وصلنا إلى هذا النوع من الصور ، أعنى الإنسانية ، أمكننا القول إن هذه الصور مختلفة فى الدرجة ، وليس فى النوع ، ومن ثم تختلف الأمزجة المادية تبعاً لذلك ، فيكون هناك إذن اشتراك فى الأفضلية أو عدم الأفضلية ، بين الصور أو النفوس وموادها . وما دام الأمر كذلك فإن السعادة والشقاء يلحقان الجانبين ، غير أن ابن سينا لم يقل ذلك ، ولم يسر بالفكرة إلى نهايتها ، وكان عنده من الفرصة - لو أراد - خاصة أن القرآن الكريم يساعده فى مثل قوله تعالى « حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون ، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ[2] »

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٢) فصلت : ٢٠ ، ٢١ .

لكنه لم يرد ذلك ، بل على العكس راح ينفى أن يكون الثواب والعقاب الماديان حقيقيين ، لأنهما ليسا إلا من باب التخييل إذ يقول « وقيل إن المشترط على النبى أن يكون كلامه رمزا والفاظه إيماء ، وكما قال أفلاطون فى كتاب النواميس إن من لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الأعلى . . . ومتى كان يمكن النبى محمداً صلى الله عليه وسلم ، أن يوقف على العلم أعرابيا جافيا ، ولا سيما البشر كلهم ، إذا كان مبعوثاً لهم كلهم[1] » بل يزيد على ذلك فينكر القيامه الشرعية ، ويجعل الموت هو القيامة « فالمرأ بها ما ذكره الشارع أن من مات فقد قامت قيامته ، ولما كان تحقيق نفس الإنسان عند المفارقة أكد جعل الوعد والوعيد وأشباهما إلى ذلك الوقت[2] » ويزيد الأمر وضوحاً ، فيقرر أن الثواب والعقاب ليسا كما تقرره الشرائع ، فالثواب عنده « هو حصول استكمال النفس كما لها الذى تتشوقه ، والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ، ويلحقها فى ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها ، والحال فى ذلك شبيهة بالحال فى المريض إذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة[3] » .

والملاحظ أن هذا الذى يذهب إليه الشيخ الرئيس يناقض ما يذهب اليه فى تعريف النفس ، فهى - طبقاً للتعريف - لا تفعل الأفاعيل إلا من خلال البدن ، وأما بعد مفارقتها لبدنها ، فإنها إن كانت قد استكملت فهى سعيدة ، وإن لم تكن قد استكمت اثناء مقامها فى البدن فهى التعيسة ، وهو هنا يقرر أن كلا النفسين السعيدة والشقية لها استكمالات بعد مفارقة البدن . ثم يقرر فى نزعة إيقانية أن

---

(١) ابن سينا: رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ، ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ .
(٣) ابن سينا : التعليقات ، ص ١١٤ .

« البقاء فى الأجسام غير مقدور عليه ، وهو محال ، والعدم فى النفس غير مقدور عليه ، وهو محال ، وكما أن البقاء فى الأجسام محال ، والإعادة فيها محال ، كذلك العدم فى النفس ، وإن كانت حادثة لا سرمدية[1] » .

لكن هل يستمر ابن سينا على موقفه من اعتقاده باستحالة البعث الجسمانى ؟ إنه فيما يبدو يخاطب نوعين من الناس نوعا يوافقه فى مشربه ، ونوعا يخالفه ويتمسك بما نطقت به الشريعة ، نحن إذن أمام باطنية إسماعيلية واضحة ، ومن ثم فإن الاعتماد على ما ذكره المؤرخون عن إسماعيلية والده قد أتى هنا ثماره ، إذ إن أفكار ابن سينا نفسه تؤيد الجانب التاريخى . فهو يذكر السعادة والغبطة بالنسبة للمعاد الروحانى على أنها أجل وأعظم من السعادة والغبطة التى يعد بها الشرع ، وكذلك الشقاوة التى تنال النفوس الشريرة أشد وأنكى من تلك التى أوعد بها الشارع ، فقد تبين « أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها ، وأما السعادة البدنية فلا يفى بوضعها إلا الوحى والشريعة ، وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التى لأنفس الفجار ، فإنها أشد إيلاما . . . وأما التى تختص بالبدن ، فالشريعة أوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده[2] » .

٧ - قوى النفس الإنسانية :

يتابع ابن سينا أرسطو فى حديثه عن قوى النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية .

فالنفس النباتية لها القوى المولدة والمنمية ، والغاذبة ، والنفس الحيوانية لها القوى المدركة للجزئيات والمحركة بالإرادة ، والنفس

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة السابقة .

(٢) ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل ، ص ١١٥ .

الإنسانية لها القوى التى بها تفعل الأفاعيل الكائنة بالأختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، وإدراك الأمور الكلية[1] . وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا التقسيم من باب التصنيف . ولكن فى الحقيقة ، فإن هذه النفوس تختلف على حسب الأبدان التى فيها ، فنفس النبات وهى فيه غيرها وهى فى الحيوان ، غيرها وهى فى الإنسان ، ويقال ذلك على نفس الحيوان أيضا ، كما سبق .

ويستعرض ابن سينا هذه القوى على سبيل الإجمال ، فيذكر أن النفس النباتية تشتمل على قوى ثلاث : هى الغاذية التى تحيل جسما غير الجسم الذى هى فيه إلى ما يناسبه ، لكى تعوضه ما يتحلل منه ، والمنمية هى قوة تزيد فى حجم الجسم الذى هى فيه طولا وعرضا وعمقا ، حتى يصل إلى غاية النشوء ، والمولدة هى قوة مهمتها أخذ جزء من جسمها يشبهه ، وبذلك تتم المحافظة على النوع .

أما النفس الحيوانية ، فلها زيادة على قوى النفس النباتية قوتان : هما المحركة والمدركة .

والمحركة قسمان : باعثة على الحركة وفاعلة للحركة .

والباعثة هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى القوة التى تجعل القوة الفاعلة تحدث التحريك . ولكن متى يكون ذلك ؟ إذا كان هناك شيء مطلوب أو شئ مهروب منه . ولذلك تتفرع هذه القوة النزوعية إلى شعبتين ، شهوانية وغضبية . الأولى هى التى تطلب الشئ اللذيذ ، والثانيه هى التى تهرب من الشيء الضار طلبا للغلبة .

أما القوة المحركة الثانية ، وهى الفاعلة ، فهى القوة التى تنبعث فى الأعصاب والعضلات ، فتحدث فيها التشنج والإسترخاء . التشنج

---

(١) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، ٦ ، ص ٣٢ .

لجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ ، والإسترخاء بالعكس .

أما القوة المدركة ، فتنقسم قمسين : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من داخل .

الأولى : هى الحواس الخمس أو الثمانى . وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهذه خمس ، لكن البعض يجعل اللمس شاملا لقوى أربع مثبته فى الجلد كله ، أولاها : حاكمة فى القضاء بين الحار والبارد ، وثانيتها : حاكمة فى القضاء بين الرطب واليابس ، وثالثتها : حاكمة فى القضاء بين الصلب واللين ، ورابعتها حاكمة فى القضاء بين الخشن والأملس .

أما القوى المدركه من باطن فهى على النحو التالى :

الحس المشترك ، الخيال أو المصورة ، المتخيلة ، الوهمية ، الحافظة والذاكرة .

وهذه القوى الباطنة منها ما يدرك صور المحسوسات ، ومنها ما يدرك معانى المحسوسات ، ومنها ما يدرك ويفعل فى نفس الوقت ، ومنها ما يدرك ولا يفعل . ومنها ما يدرك إدراكا أوليا ، ومنها ما يدرك إدراكا ثانيا .

ويفرق ابن سينا بين صور المحسوسات ومعانيها ، فالصور هى ما يدركه الحس الظاهر والحس الباطن معا ، غير أن الحس الظاهر يدركها أولا ، ثم يؤديها الى الحس الباطن ، مثل صورة الذئب بمعنى شكله وهيئته ، يدركها الحس الظاهر ، ثم يؤديها الى الحس الباطن للشاة .

أما المعنى فهو ما تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر ، مثل إدراك الشاة لمعنى عداوة الذئب لها مما يجعلها تخافه .

والإدراك مع الفعل هو الصور والمعانى والتصرف فيها بالتفصيل والتركيب ، على حين يكون الإدراك بلا فعل عبارة عن ارتسام للصور أو المعانى فى القوة المدركة من غير تصرف بالتفصيل والتركيب .

والإدراك الأول هو وقوع الصورة على نحو ما للقوى المدركة ، والإدراك الثانى يتم للقوة المدركة بواسطة شىء آخر .

ويحدد ابن سينا أماكن معينة من الدماغ للقوى الباطنه ، فالحس المشترك يقع فى التجويف الأول من الدماغ ، وهو قوة تقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس ، ويقع الخيال أو المصورة فى آخر التجويف السابق ، وهى قوة تحفظ ما تأدى الى الحس المشترك من صور حسية جزئية بحيث تظل هذه الصور فيها بعد غيبة المحسوسات .

أما القوة التى تسمى متخيلة ، فهى بهذا الاسم بالنسبه للنفس الحيوانية ، وتسمى مفكرة بالنسبة للنفس الانسانية ، ووظيفتها تركيب ما فى الخيال من صور وتفصيلها ، ومكانها فى التجويف الأوسط من الدماغ .

وتأتى بعد ذلك القوة الوهمية ، ومكانها نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، ووظيفتها إدراك المعانى غير المحسوسة من المحسوسات الجزئية ، كما تتصرف فى المتخيلات تركيبا وتفصيلا .

وتبقى الحافظة الذاكرة ومكانها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهى تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية[1] .

---

(١) انظر فى هذه القوى ووظائفها ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، ٦ ، ص ٣٢ - ٣٧ .

ويعلق الدكتور محمد عاطف العراقى فى كتابه (دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٤ ، على تحديد ابن سينا أماكن هذه القوى فى المخ بأن ذلك « يعد شيئاً باطلاً ، وضرباً من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث ... إذ لم يتح للعلماء تبين خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى ، حين رأوا أنه على الرغم من إصابة فرد ما فى جزء من أجزاء المخ إلا أن الوظيفة التى ينسبها فيلسوفنا وكل القائلين بهذه النظريات لا تزال تعمل .

الى هنا وتنتهى قوى النفس الحيوانية التى يشترك فيها الحيوان والإنسان ، وتأتى بعد ذلك قوى النفس الناطقة ، أو القوى الخاصة بالنفس الإنسانية ، وقبل الخوض فى الحديث عن هذه القوى الأخيرة ، فإنه لابد من الإشارة الى ملاحظة قيمة أبداها بعض الباحثين المحدثين . وهى أن ابن سينا فى دراسته للقوى السابقة ومدى تأثيرها فى البدن أو تأثير البدن فيها أقرب الى علم النفس الحديث ، إذ إنه أميل الى الواقع التجريبى منه الى الدراسة الميتافيزيقية . أما حينما يخوض فى دراسة النفس الناطقة فإنه يدخل بنا فى متاهات استطاع علم النفس الحديث أن يتخلص منها ، وأصبح يعتمد على كل ما هو كمى وابتعد عما هو كيفى[1] .

ولذلك فهو يتحدث عن قوى النفس الناطقة حديثا يكتنفه العموض والتعقيد ، وفى نفس الوقت يدل حديثه هذا على أن الرجل معنى بتحقيق هدف ما ، مهما كلفه من مشقة ، ومهما بذل فى سبيله من صبر ، يحتاج معه الدارس لفلسفته الى صبر أشد .

فهو يبدأ بتقسيم هذه القوى قسمين : قوة عاملة ، وقوة عالمة أما القوة العاملة ، فهى متجهة الى بدن الانسان لتحركه نحو الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، وهذه القوة العاملة لها ثلاثة اعتبارات الأول بالنسبة الى القوة الحيوانية النزوعية ، والثانى بالنسبة الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، والثالث بالنسبه الى نفسها .

الأعتبار الأول : من شأنه أن يحدث فى النفس هيئات إنسانية بحيث يصبح الانسان به سريع الفعل ، والانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء .

---

(١) د. محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ١٧٠ .

الأعتبار الثانى : هو الذى يهيئها لاستنباط التدابير فى الامور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانية .

الاعتبار الثالث : هو الذى يهيئها لإيجاد نوع من العلاقة بين العقل العملى والعقل النظرى ، بحيث تتولد من هذه العلاقه الآراء المشهورة التى تفتقر الى البرهنة مثل أن الكذب قبيح والظلم قبيح .

وإذا كانت هذه القوة العملية التى يسميها ابن سينا عقلا على سبيل الاشتراك فى الاسم متصلة بالبدن على النحو المشار اليه ، فإنها متصلة أيضاً بالقوة النظرية ، أو ما يسميه العقل النظرى . واتصالها بالقوى البدنيه ينتج عنه انها تؤثر فى البدن ، ويؤثر البدن فيها . ولذلك ينبغى أن تظل هذه القوة هى المسيطرة على البدن ، أى يكون لها هى التأثير فيه دون العكس ، لأنها إذا أثرت فيه نتيجة لتوجيه القوة النظرية لها ، نتج عن ذلك تخلق الانسان بالأخلاق الفاضلة ، أما العكس ، فإنه يتخلق بالأخلاق المذمومة ، كما أن تولد العلوم ينشأ عن تلقى القوة العملية . من القوة النظرية . ولذلك ينبغى ان تتجه القوة العملية الى القوة النظرية لتتلقى عنها ما به تستطيع ان تؤثر فى القوى البدنية .

أما القوة النظرية فهى تنقسم الى أربعه[1] عقول : عقل بالقوة ويسمعى عقلا هيولانيا ، وليس معنى كونه هيولانيا انه مكون من الهيولى المطلقة ، بل لأنه فيه استعداد مطلق للتعقل ، فوصف بهذا الوصف على سبيل التشبيه بالهيولى التى هى عبارة عن استعداد مطلق

---

(١) سبقت الإشارة إلى أن أرسطو أول من قال بوجود عقلين : عقل هيولانى وعقل فعال ، ثم قال الاسكندر الأفروديسى بثلاثة عقول ، ثم جاء الكندى وجعلها أربعة ، ثم جعلها الفارابى أربعة . وابن سينا هنا يجعلها أربعة مع الاختلاف فى الأسماء . فابن سينا غير مبتكر فى هذه النقطة .

للتشخص بالصور . ويضرب ابن سينا لهذا العقل مثلا بحال الطفل الذى يحمل استعدادا مجردا لتعلم الكتابه .

أما العقل الثانى ، فهو ما يسمى بالعقل بالملكة ، وهو الذى يوجد بعد حصول المعقولات الأولى فى العقل الهيولانى . والمراد بالمعقولات الأولى المبادىء الأولية التى تحدث من غير اكتساب ، مثل الكل أعظم من الجزء . وسميت (أولى) لأنها يتوصل بها إلى المعقولات الثانية .

والعقل الثالث . هو العقل بالفعل ، وهو الذى حدثت فيه المعقولات الثانية بطريق الإكتساب ، بواسطة المعقولات الأولى ، وهذه المعقولات الثانية تصبح مختزنة فيه بحيث يمكنه استخدامها متى شاء ، ويعلم هذا العقل أنه عقل هذه المعقولات الثانية .

والعقل الرابع : هو العقل المستفاد ، وهو الذى يمارس المعقولات المختزنة دائما ، ويعلم أنه يمارسها ويعقلها بالفعل .

وعند الوصول إلى المرحلة الرابعة التى يمثلها العقل المستفاد يكون الجنس الحيوانى قد استكمل ، وبالتالى يكون النوع الإنسانى المندرج تحت هذا الجنس قد استكمل أيضا ، وبذلك تصبح القوة الإنسانية شبيهة بالمبادىء الأولية للوجود كله[1] .

وبذلك يكون ابن سينا فى هذه المراحل ، قد سار على درب الكندى والفارابى . أما ما يختلف فيه الفارابى وابن سينا عن الكندى فهو أن الأخير قد جعل هذه المراحل محصورة فى النطاق الإنسانى ، لا تتجاوزه . أما الأولان فإنهما تجاوزا النطاق الإنسانى إلى المبادىء الأولية ، وبذلك يصبح الطريق مفتوحا أمام البشر كلهم ليتجاوزوا العالم الأرضى ، إلى عالم السموات ، وهذه هى النقلة التى أحدثها الفارابى وابن سينا فى العالم الإسلامى . وإذا كان أفلوطين قد سبقهما لهذه

---

(١) ابن سينا: الشفاء ، الطبيعيات ، ٦ ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

الفكرة فما كان ذلك منه إلا مقاومة للديانة المسيحية ، فى مقابل العقيدة الوثنية اليونانية . فهل كان دور الفارابى وابن سينا فى المحيط الإسلامى شبيها بدور أفلوطين وأتباعه فى المحيط المسيحى ؟ .

إن الفارابى وابن سينا يريان أن هناك اتصالا بين العقل الرابع فى النفس الإنسانية وبين العقول المفارقة ، فما حقيقة هذا الإتصال ، وإلى أى هدف يسعى كلاهما من القول بهذه النظرية ؟ .

٨ - نظرية الإتصال :

تعتمد هذه النظرية أساسا على عدة مبادىء أهمها :

١ - نظرية الفيض : ويعد أفلوطين أول القائلين بها ، وهى عبارة عن مجموعة من المبادىء الفلسفية والدينية القديمة التى قد تبدو متباعدة ولكن القائل بها استطاع أن يلائم بينها ، فى مهارة عجيبة ، حتى جاءت فى صورة نظرية متكاملة تفسر شيئين فى آن واحد . الأول نشأة العالم بنوعيه : عالم الأنوار أو العالم العقلى ؛ وعالم الكون والفساد ، أو عالم ما تحت فلك القمر . والثانى معرفة الإنسان بهذين العالمين والترقى منهما فى سلم المعرفة إلى الوصول إلى معرفة الخير المحض الموجود فى قمة الوجود . والذى صدر عنه كلا العالمين صدورا فيضيا بطريقة تدريجية ، غير مباشرة ، وذلك عن طريق وسائط متدرجة من أعلى إلى أدنى .

٢ - نظرية الخير والشر : وتفسير وجودهما فى عالمنا هذا . وقد كان لها دور هائل فى الفلسفات والديانات القديمة ، لاسيما الشرقية منها وكانا يتمثلان عند هذه الديانات فى النور والظلام ، فالنور هو الخير ، والظلام هو الشر . وقد جرت الديانات الفارسية القديمه على اعتبار النور والظلام ميدأين لوجود العالم ، بما فيه من خير وشر ، على

اختلاف بين مذاهبها فى تفاصيل هذه النظرية . وقد استطاع أصحاب نظرية الفيض فى المحيط الإسلامى أن يصلوا إلى حل كان له تأثير بعيد حتى عند بعض الفلاسفه الغربيين وهى أن الخير وجود والشر عدم[1] .

٣ - النظرية الفلكية القديمة : وكانت هذه النظرية تعتمد على أن عالم الكواكب عالم حى له عقول وأنفس وأجسام . وإذا كانت الحركات التى تتم على الأرض هى حركات أفقية أو رأسيهة ، فإن حركات الأفلاك وكواكبها حركات دائرية . والحركات الرأسية أو الأفقية دائما حركات ناقصة إذ لها بداية غير النهاية ، أما الحركات الدائرية فهى حركات كاملة إذ بدايتها هى نهايتها . ومن ثم كان النظر إلى عالم الأفلاك على أنه العالم الأسمى والأرقى ، على حين عالم الأرض هو العالم الكائن الفاسد . الأول هو العالم الأزلى الأبدى ، والثانى هو العالم الفانى . وقد ترتب على ذلك أن بعض القدماء عبدوا الكواكب . وقد وصلت هذه العبادة إلى بعض العرب .

انتقلت نظرية الفيض الى العالم الإسلامى من خلال كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) الذى نسب خطأ إلى أرسطو . وكما سبق ، جاءت هذه النظرية ذات عناصر متعددة تجمع بين نزعات مختلفة ومبادىء فلسفية متنوعة ، وإذا أريد البحث عن أسس هذه النظرية فيمكن ردها إلى أرسطو ، وأفلاطون وفيثاغورس ، والديانة الفارسية القديمة ، والديانات الهندية . والصابئة ، فأرسطو مثلا يذهب إلى القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وأفلاطون بل سائر مفكرى اليونان يقولون بالنفس الكلية ، أو العالمية المنبثة فى جميع أجزاء العالم الأعلى والأدنى . أما فيثاغورس فإنه يقول بالواحد فى قمة الوجود، ويفسر الوجود كله تفسيرا رياضيا . . .

---

(١) Spinoza: Correspondance, English Translation by A. Wolf, Allen and Union, 1927. PP. 357, 358.

من هذا كله استطاع أفلوطين أن يربط الوجود بالمعرفة فى نظرية متكاملة من حيث البناء الفلسفى الذى لا يخلو من مأخذ ، فالمبدع الأول أو الخير المحض يقف فى قمة الوجود ، أبدع العقل الأول عن طريق التفكير فى ذاته ، بدون حركة وبدون زمن ، لأنه فوق الحركة وفوق الزمن . وتكررت العملية مع العقل الأول ، ففاض ما تحته فى سلسلة الوجود حتى وصل إلى العالم السفلى . ولما كانت النفس الإنسانية من فيض العالم العقلى ، فإنها من جنسه ، لكنها حينما اتصلت بالبدن ، فقدت القدرة على إدراك حقائق عالمها ، فكان لابد لها لكى تستطيع إدراك الأنوار العقلية من أن تتخلص من عوائق البدن المادية ، عن طريق الزهد فى الطعام ، والتأمل والتفكير ، عندئذ تبدأ فى التدرج فى المعرفة ، فعليها أولا أن تبدأ بالتأمل فى النيرات ، وتمعن النظر فى جمالها وبهائها ثم تنتقل من كوكب إلى ما هو أرفع منه وأشد نوارتية لأنه « إذا أردت أن تدرك العقل الأول والعالم الروحانى ، فتأمل نفسك وما فيها من الأدناس والأوساخ وآثار النفس البهيمية فأرحض نفسك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار ، وتقليل المأكل والمشرب ... فتقوى بصيرتك حتى تنظر اليه وتتحد به ، وتسرى جملتك فى جملته ، فإن الأمور التى ليست بأجرام لا تتمانع من أن يسرى الكل فى الكل ويتحد الكل بالكل[١] » . وهذه الوسائط من النيرات من شأنها أن تمد أيديها إلينا كى ترفعنا نحو الإله الأسمى[٢] ، ويؤكد أفلوطين على هذه المعرفة الإشراقية فيذكر هذا النص المشهور « إنى ربما خلوت الى نفسى ، وخلعت بدنى ، وصرت كأنى جوهر بلا بدن ....[٣] » .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، الفصل الثالث والعشرون من (أثولوجيا) ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ ، ص ٢٢ .

(٢) J.A.L: The Field of Philosophy, PP. 126 - ...

(٣) عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، ص ٢٢ وقد سبق ذكر هذا النص أخذاً من كتاب (المدارس الفلسفية) للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى .

والمعروف أن كتاب (أثولوجيا) قد ترجم فى عهد الكندى ، ترجمه له ابن ناعمة الحمصى . وكان لهذا الكتاب أثره البعيد فى العالم الإسلامى فتأثر به إخوان الصفاء[١] ، والفكر الإسماعيلى كله[٢] فلا تكاد ترى كتابا من كتب الاسماعيلية الا وهو يوظف هذه النظرية توظيفا يتفق مع نظريتهم فى الإمامة .

وإذا ما تذكرنا أن الفارابى يشترط فى رئيس المدينة عدة شروط أهمها وأخطرها « أن لابد لرئيس المدينة من أن يسمو الى درجة العقل الفعال الذى يستمد منه الوحى والإلهام ، والعقل الفعال كما نعلم أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون ، وهو ايضاً نقطة الاتصال بين العبد وربه ، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية الخلقية والاجتماعية[٣] » أقول إذا ما تذكرنا ذلك ، تذكرنا أيضا ما قاله ابن سينا عن المتولى لأمر المدينة ولكن مع شيء من الإضمار والغموض ، فعنده ان « ليس لكل ذى عقل أن يتولاها[٤] » أى يتولى رئاسة المدينة ، فمن يا ترى هذا الذى يصلح لأن يتولى إذا لم يكن لكل ذى عقل ان يصلح لذلك ؟ فالفارابى وابن سينا متفقان على أهم شرط ينبغى توافره فيمن يتولى الرئاسة ، وهو إنسان ذو عقل لكنه ذو عقل غير عادى ، أو بلغ من التفكير العقلى والتجرد من كل ما هو مادى ، حتى يتاح له الاتصال

---

(١) عمر الدسوقى : إخوان الصفا ، ص ١٤١ - ١٤٣ . وانظر (وسائل إخوان الصفاء) : تصحيح خير الدين الزركلى ، القاهرة ، المطبعة العربية ، ١٩٢٨ ، جـ١ ، ص ٢٩ .

(٢) أحمد حميد الدين الكرمانى : راحة العقل ، تحقيق محمد كامل حسين وآخر ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ص ٤٢ ، ٧٧ . وانظر : جعفر بن منصور اليمن : البيان لمباحث الإخوان ، تحقيق مصطفى غالب ، سلمية ، سورية ، ١٩٨٦ ، جـ١ ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٣) د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة ، جـ١ ، ص ٧٢ وقد أخذ الفكرة بدوره عن الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٤) ابن سينا : منطق الشرقيين ، ص ٨ .

بالعقل الفعال ، أو يصل الى درجة العقل الفعال نفسه الذى من شأنه الهام غيره – طبقا لنظرية الفيض – لا أن يصل فقط الى درجة تلقى الإلهام من هذا العقل . ومن هو الذى يستطيع ذلك ، أو يمكنه الوصول الى هذه الدرجة ؟ .

ونظرة عجلى الى توظيف الإسماعيلية لنظرية الفيض ، ترينا أن إمامهم هو نفسه رئيس المدينة لدى الفارابى وابن سينا ، فعند الإسماعيلية ان الله ابدع العقل الأول الذى هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه . ابدع النفس ، وهو التالى ولما اشتاقت النفس الى كمالها احتاجت الى حركة فحدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس ايضاً ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان ، وكان نوع الانسان متميزا عن سائر الموجودات ، باستعداده الخاص لفيض الأنوار ، وكان عالمه فى مقابل العالم كله . وإذا كان فى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، فوجب أن يكون فى هذا العالم عقل مشخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ، وهو الناطق وهو النبي ، وكذلك يجب ان يكون هناك نفس مشخصة هى كل ايضا ، وهى الأساس والوصى .

ولما تحركت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل ، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى والوصى فى كل زمان دائرا على سبعة سبعة ، حتى ينتهى الى الدور الأخير ، ويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن والشرائع[1] .

وكتب دعاة الاسماعيلية توضح كيف أن إمامهم لابد أن يصل الى مرتبة العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذى يشرف على ما تحت فلك

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

القمر ، وهو واهب الصور فيقول أحدهم « فتولى السابق بواسطة من دونه من العقول إمداد كل مقام من ناطق ، ووصى ، وإمام يختصه من بين أهل عصره وزمانه حصته به ، له يظهر المعجزات فى أوانه بما يبديه ، وبهم من الناطق الباهر على لسانه ، ويظهره من الحوادث بكشفه وبيانه ، وسرت مواد سائر العقول كل واحد منهم بواسطة من دونه الى من يقابله ويماثله من الحدود الدينية فى مرتبته ويشاكله ، حتى يكون نظير العقل العاشر[1] » .

وإذا كان إخوان الصفاء بصفة خاصة ، ودعاة الإسماعيلية بصفة عامة قد استخدموا نظرية الفيض على هذا النحو ، ومعهم الفارابى وابن سينا ، فلماذا إذن التصقت نظرية الفيض بالفارابى وابن سينا وحدهما ، خاصة على لسان ابن رشد الذى ينتقد أساس هذه النظرية وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فيقول « وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر الفارابى وابن سينا ، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وان الفاعل الواحد لا يكون عنه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا ، عسر عليهم وجود الكثرة عنه ...[2] » .

والجواب على ذلك سهل ويسير ، وهو أن ابن رشد كان يرد على الغزالى الذى خص بحملته فى كتابه (تهافت الفلاسفة) هذين الفيلسوفين ، ولان رسائل إخوان الصفاء لم تكن معروفه المؤلف أو المؤلفين ، بل حتى عصرنا لم تزل الآراء مختلفة حول من ألفها ، وكانت كتب الإسماعيلية الأخرى ما تزال طى الكتمان . ولم تبدأ فى البوح

---

(١) على بن حنظله المحفوظى الوادعى : رسالة ضياء الحلوم ومصباح العلوم ، ضمن مجموعة (أربع كتب حقانية) ، تحقيق الدكتور مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٨٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ص ٣٠ ، ٣٠٢ .

بأسرارها إلا فى عصرنا ، أضف الى ذلك أن الحركات السرية دائما يكتنفها الغموض ، خاصه أن دعاة الاسماعيلية كانوا يلبسون لكل مجتمع زيه ، فتراهم بين أهل التصوف متصوفين ، وبين الفلاسفة متفلسفين ، وبين اهل الحديث محدثين وهكذا .

غير أن الاطلاع على ما قاله ابن سينا فى شأن الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال قد يؤكد ما نميل اليه ، فها هو بعد حديثه عن المراحل التى يمر بها العقل الإنسانى التى سبق الحديث عنها ، كما قرر فى كتاب (الشفاء) . يتحدث بصورة تجنح الى التأويل الباطنى وذلك فى الكتاب الذى يشير اليه على أنه هو الذى يمثل اتجاهه المشرقى أوالإشراقى ، وهو كتاب (الإشارات والتنبيهات) إذ يفرق بينه وبين كتاب الشفاء ، فالأول ما ألفه إلا ليظهره لنفسه وخاصة المقربين اليه . أما العامة من مزاولى الفلسفة ، فقد ألف لهم كتاب الشفاء وفيه حاجتهم بل أكثر من حاجتهم[١] .

ولذلك يتبع اسلوبا فى الإشارات غير أسلوب الشفاء ، فهو فى الشفاء فلسفى مشائى خالص ، أما فى الإشارات فهو فلسفى دينى سياسى إشراقى .

وهاك البيان : سبق ان تحدث عن المرحلة الأولى من مراحل العقل النظرى فى كتاب (الشفاء) وسماها بالعقل الهيولانى أما فى (الإشارات) فيقول « هى قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، قد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة « والمرحله الثانيه » قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ، فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى ، إما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت ايضا . إن كانت أقوى ، فتسمى عقلا بالملكة ، وهى

---

(١) ابن سينا : منطق الشرقيين ، ص ٤ .

الزجاجة الشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، « والمرحلة الثالثة هى أن هذه القوة يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال ، أما الكمال ، فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن ، وهى نور على نور ، أما القوة ، فأن يكون لها أن تحصل المعقول المكتسب المفرغ منه كالمشاهد ، متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح ، وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا ، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل ؛ والذى يخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولانى إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار[1] » . والمعروف أن الآية الكريمة تتحدث عن الله عز وجل فتصفه بأنه نور السموات والأرض ثم تشبه نوره بنور مادى مضاعف قوى ، تدخلت عدة عوامل فى تقويته ، لكن ابن سينا يقيم موازاة بين العالم الأعلى ونفس الإنسان الناطقة ، وهى نفس الموازاة التى يصطنعها الباطنية الإسماعيلية يقول أحدهم : « فكانت صورة الإنسان آخر المطبوعات ، فظهرت بأشرف الصفات . . وهى الصورة الكاملة القائمة المنتصبة بين الجنة والنار ، ومحل العقول والنفوس والأنوار ، فتسمى العالم الصغير الذى حوى معانى العالم الكبير ، ففيها سر الله الأعظم ونوره الأتم ، وهى صراط الله المحدود ، ونوره الموقود[2] » .

ويضيف باحث إسماعيلى محدث الى هذه الصورة ما يجعل الموازاة اكثر دقة واكثر احكاما ، إذ يقول عن الاسماعيلية إنهم » بحثوا مراتب الموجودات ، وقابلوها فلسفيا مع مراتب الدعوة والدين ، فخرجوا منها بقاعدة ثابتة على الشكل التالى :

١- العقل الأول = الناطق = رتبة التنزيل .
٢- العقل الثانى = الأساس = رتبة التأويل .

(١) ابن سينا : الإشارات ، القسم الثانى ، ص ٣٨٩ - ٣٩١ .

(٢) الداعى الشيخ حسن المعدل : معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة ، ضمن مجموعة (أربع كتب حقانية) ، ص ١١٨ .

٣- العقل الثالث = الإمام = رتبه الأمر
٤- العقل الرابع = الباب = رتبه فصل الخطاب
٥- العقل الخامس = الحجة = رتبة الحكم فيما كان حقا أو باطلا
٦- العقل السادس = داعى البلاغ = رتبة الاحتجاج ، وتعريف المعاد .
٧- العقل السابع = الداعى المطلق = تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية .
٨- العقل الثامن = الداعى المحدود = تعريف الحدود السفلي ، والعبادة الظاهرة .
٩- العقل التاسع = المأذون المطلق = رتبة أخذ العهد والميثاق .
١٠- العقل العاشر = المأذون المحدود = المكاسر أو المطالب ليجذب الأنفس[١] .

وبناء على ذلك فان اعتراض العلامه جب (Gibb) على إظهار أى فيلسوف إسلامى ، وخاصه ابن سينا ، بأنه متمذهب فى فلسفته بمذهب دينى سياسى كالمذهب الإسماعيلى ، أو الإثنى عشرى ، أعتراض يتسم بحسن النيه الى حد كبير[٢] .

* * * * *

وباكتمال عملية تحصيل المعرفه عند ابن سينا باتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال . فإنه لابد له من تحديد الوسيلة التى بواسطتها تستطيع النفس الإنسانية الإتصال بالعقل الفعال ، ولكى تتحول القوة العاقلة فيه من عقل هيولانى إلى عقل بالملكة ، ثم إلى عقل بالفعل ، ثم إلى عقل مستفاد . هذه الوسيلة هى التأمل والتفكير المستمر .

---

(١) مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعليلية ، دمشق ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣م ، ص ٤ .
(٢) R. Gibb: The B.S.O.S., 1952 - xiv / 3 PP. 498, 499.

ويجعل ابن سينا طالب المعرفة على النحو السابق فوق الزاهد والعابد ولذلك يقول « الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شىء غير الحق ، والعبادة عند غير العارف رياضة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الاخرة هى الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا ينازعه ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته متخرطا فى سلك القدس[1] » .

فالعارف عند ابن سينا أفضل من الزاهد ، ومن العابد . غير أن هذا العارف قد يصل إلى درجة تسقط معها التكاليف لغيبة عقله « والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شىء ، فهو فى حكم من لا يكلف ، وكيف ؟ والتكليف لمن لا يعقل التكليف حال ما يعقله[2] » . وهنا يلتقى ابن سينا بالباطنية التقاء صريحا . فنتيجة الإتصال عنده هى غيبة العقل الذى هو مناط التكليف . وبما أن العارف الواصل عنده سيصل حتماً إلى حال دائمة ، لأن العارف عنده هو من تبلغ به الرياضة « مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة[3] » وما دام الأمر كذلك فإنه سيستمر فى غيبته عن ذاته ، ومن ثم ستسقط عنه التكاليف بصفة دائمه بحجة غيبة العقل الذى هو

---

(١) ابن سينا : الإشارات ، القسم الرابع ، ص ٥٩ ، ٦٠ .
(٢) ابن سينا : الإشارات ، القسم الرابع (مقامات العارفين) ص ١٠٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

مناط التلكيف . فكل من يصل ، تسقط عنه التكاليف ، ثم إن هذا الباب ليس مفتوحاً على مصراعيه لكل الناس . بل هناك من هو مختص بالوصول دون سائر البشر فقد « جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد[1] » . اليس معنى ذلك أن الإمام وحده هو الذى يستطيع أن يصل إلى هذه الدرجة ؟ وأليست هذه هى صفات الإمام عند الإسماعيلية الباطنية ؟ إذ يقول أحدهم عن الأئمة « وقام فى الدور بالخلافة بالعقل العدو التام ، وهذا الدور وأهله فى رتبة الكمال والتمام ، فاسقطت عنهم التكاليف الظاهرة الجسمانية ، فلم يكلفوا للطافتهم وصفاتهم إلا العبادة الباطنة النفسانية كعبادة العقول المجردة القدسانية ، لشدة المشابهة ، والمماثلة ، وحقيقة قرب المشاكلة من الشاكلة ، حتى كأنهم على الجملة ملائكة كاملة[2] » .

٩ - الخلاصة :

مما سبق يتضح أنه لا يمكن إنكار عبقرية ابن سينا فى مجال النفس الإنسانية ، وأنه وإن كان فى الجانب الطبيعى للنفس قد تابع أرسطو ، إلا أنه فى كثير من المسائل كان أوضح من أستاهذ . وأعمق ، وبذلك يقف ابن سينا على قدم المساواة مع أستاذه ، إن لم يتفوق عليه ، وأن محاولة البعض تجريد الفلاسفة المسلمين من الأصالة لمجرد رؤيتهم لبعض آراء الفلاسفة اليونان ، أو غير اليونان فى غضون كلامهم ليس إلا إنكارا لحقيقة أنه ليس هناك فيلسوف إلا وهو متأثر بكلام سابقيه ، إما أن يكون متفقا معهم ، أو مخالفا لهم . وفى كلتا الحالين لا يسلم من أثرهم .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

(٢) على بن حنظلة المحفوظى الوداعى : رسالة ضياء الحلوم ، ضمن مجموعة ، ص ٨٨ .

كما أن ابن سينا لم يوفق بين ما قاله أرسطو وما قاله أفلاطون لأن ما أخذه عن أفلاطون لا يعدو فكرة خلود النفس . أما غير ذلك من آراء الفيلسوف اليونانى ، فقد ضرب ابن سينا صفحا عنها أو هاجمها وبين فسادها .

كل ذلك كان فى الجانب المشائى من فلسفة الشيخ الرئيس ، أما الجانب الإشرافى . فقد تبنى آراء الأفلاطونية المدحثة ، وجعل نظرية الفيض الأساس الذى انطلق منه ، ومن يطالع فكر الرجل يجد هذه النظرية مسيطرة تماماً سواء فيما يخص النفس الإنسانية ، أو ما يشمل فلسفته الوجودية بأسرها .

وعن طريق تأثره بهذه النظرية ، وتبنيه لمبادئها ونتائجها ، يلتقى فى الكثير من الآراء مع دعاة الباطنية الإسماعيلية . وخاصة فى الأمور الآتيه : -

١ - نظرية الإتصال التى تكاد مراحلها ونتائجها تتطابق مع المذهب الباطنى .

٢ - إسقاط التكاليف الشرعيه عن الواصلين .

٣ - نظرية المعرفة عند كلا الطرفين متطابقتان .

٤ - إنكار البعث البدنى والإكتفاء بالبعث الروحانى .

٥ - نظرته إلى النصوص الشرعية على أنها رموز لمعان تحتها لا يدركها إلا الخاصة ، أما الجمهور ، فله ظواهر هذه النصوص لقصور العقول عن إدراك المغزى البعيد ، وهذه النزعة سمة مميزة للباطنية الإسماعيلية .

المصادر والمراجع العربية والمعربة

المراجع العربية :

(١) القرآن الكريم .

(٢) أبروقلس : العلل ،ضمن مجموعة (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الكويت ، وكاله المطبوعات ١٩٧٧م .

(٣) ابن خلدون ، عبد الرحمن : مقدمة كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخير) بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٨٦م .

(٤) ابن رشد ، أبو الوليد : تهافت التهافت ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ط٢ د . ت .

(٥) ابن سينا ، أبو على الحسين : (أ) الإشار ت والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ط٢ ، د ، ث .

(ب) التعليقات ، تحقيق الدكتور عبدا لرحمن بدورى ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م .

(جـ) تفسير كتاب (أثولوجيا) من (الإنصاف) ضمن مجموعة (أرسطو عندالعرب) نشر الدكتور عبد الرحمن بدورى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ م .

(د) رسالة فى إثبات النبوات ، ضمن مجموعة (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) القاهرة ، مطبعة هندية ، ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م .

(هـ) رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل فى المحكمة والطبيعيات ، القاهرة ، مطبعة هندية ، ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م .

(و) رسالة فى الحدود ،ضمن مجموعة (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) القاهرة ، مطبعة هندية ، ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م .

(ز) شرح (حرف اللام) من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) نشر الدكتور عبد الرحـمن بدوى الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨م .

(ح) الشفاء ، الطبيعيات ، ٦ ، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتى وسعيد زايد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

(ط) منطق المشرقين ، القاهرة ، المكتبة السلفية ، ١٩١٠ .

(٦) ابن منصور اليمن ، جعفر : البيان لمباحث الإخوان ، تحقيق الدكتـور مصطفـى غالب ، سـلمية ، سورية ، ١٩٥٦ .

(٧) إخوان الصفاء : رسائل إخوان الصفاء ، تصحيح خير الدين الزركلى ، القاهرة ، المطبعة العربية ، ١٩٢٨ م .

(٨) أرسطو : (أ) كتاب ما بعد الطبيعة ، (فصل فى حرف اللام) ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٧٨ م .

(ب) فى النفس ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدورى ، الكويت ، وكالة المطبوعات .

(٩) الأشعرى ، أبو الحسن على بن إسماعيل : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ،. مكتبه النهضة المصريه ، ١٩٦٩ م

(١٠) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م .

(١١) الأهوانى ، الدكتور أحمد فؤاد : (أ) الكندى فيلسوفى العرب ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٦٤ .

(ب) المدارس الفلسفية ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٥ م .

(١٢) بدورى ، الدكتور عبد الرحمن : (أ) مقدمة تحقيق كتاب (فى النفس) لأرسطوا ، الكويت وكالة المطبوعات ،

(ب) أرسطو عندالعرب ، الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٧٨م .

(جـ) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢ م .

(د) أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية .

(هـ) المنطق الصورى والرياضى ، الكويت وكالة المطبوعات ، ط ٥ ، ١٩٨١ م .

(١٣) بريستد ، جيمس هنرى : الفكر والدين فى مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، القاهرة ، دار الكرنك ، ١٩٦١ م .

(١٤) البيرونى ، أبو الريحان محمد : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، تحقيق الدكتور / احمد محمد الساداتى ، (تراث الانسانيه ، العدد الثانى ، المجلد الثالث) .

(١٥) تايلور ، م : الفلسفة اليونانية ، ترجمه الدكتور عبد المجيد عبد الرحيـم ، القاهرة ، مكتبه النهضه المصريه ١٩٥٨م .

(١٦) الترمذى ، الحكيم : كتاب منازل العباد من العبادة ، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم الجيوشى ، القاهرة ، دار النهضه العربية .

(١٧) توملين ، أ . و. ف . : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، القاهرة ، دار المعارف .

(١٨) الجيلانى ، على بن فضل الله : توفيق التطبيق ، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى .

(١٩) الحنفى ، ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية ، بيروت ، المكتب الاسلامى ١٤٠٤هـ .

(٢٠) الدسوقى ، عمر : إخوان الصفاء ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

(٢١) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨م .

(٢٢) راسل ، برتراند : تاريخ الفلسفه الغربيه ، جـ ١ ، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ، القاهرة ، الهيئه المصرية العامة للكتاب .

(٢٣) ريفو ، البير : الفلسفة اليونانية - اصولها وتطورها ، ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة ، دار المعرفة .

(٢٤) السيوطى ، جلال الدين عبد الرحمن : اللالئى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م

(٢٥) شلبى ، الدكتور رءوف : الأديان القديمة فى الشرق ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨١ م .

(٢٦) الشعرانى ، عبد الوهاب بن أحمد بن على : اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ، مصطفى الحلبى ، ١٩٥٩م .

(٢٧) الشهرستانى ، عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، القاهرة ، الحلبى .

(٢٨) العراقى ، الدكتور محمد عاطف : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف ، ط أولى ، ١٩٧٢ .

(٢٩) غالب ، الدكتور مصطفى : تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، دمشق ، دار اليقظة العربية ، ١٩٥٣م .

(٣٠) الغزالى ، محمد بن محمد : (أ) القسطاس المستقيم ، ضمن مجموعة (القصور العوالى) القاهرة ، مكتبة الجندى .

(ب) مشكاة الأنوار ، ضمن مجموعة (القصور العوال) ، القاهرة ، مكتبه الجندى .

(جـ) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، القاهرة ، مكتبة الجندى .

(٣١) الفارابى ، أبو نصر : (أ) آراء أهل المدينه الفاضلة ، نشر ديتريصى ليدن ، ١٨٩٥م . وط القاهرة ، ١٩٣٨م .

(ب) فصوص الحكم ، ضمن مجموعة ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧م

(جـ) عيون المسائل ، ضمن مجموعة ، القاهرة . مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ م .

(د) مقالة فى معانى العقل ، ضمن مجموعة ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧م .

(هـ) الجمع بين رايى الحكيمين ، ضمن مجموعة ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ م .

(٣٢) الفندى ، الدكتور محمد جمال الدين وإمام ابراهيم عبده : ابو الريحان البيرونى ، القاهرة ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨م .

(٣٣) قاسم ، الدكتور محمود : فى النفس والعقل ، القاهره ، مكتبه الأنجلو المصريه ط ٣ .

(٣٤) القشيرى : الرسالة ، القاهرة ، صبيح .

(٣٥) لقفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهره ، ١٣٢٦ هـ

(٣٦) الكرمانى ، احمد حميد الدين : راحة العقل ، تحقيق الدكتور محمد كامل حسين وآخر ، القاهرة ، دار الفكر العربى .

(٣٧) الكندى ، أبو يوسف يعقوب : (أ) رسالة فى القول فى النفس ، نشر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ، ضمن كتاب (الكندى - فلسفته - منتخبات) بيروت - باريس ، منشورات عويدات .

(ب) رسالة فى العقل ، نشر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ضمن كتاب (الكندى - فلسفته - منتخبات) بيروت - باريس ، منشورات عويدات .

(جـ) كتاب الكندى الى المعتصم بالله ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهره ، الحلبى .

(٣٨) مدكور ، الدكتور ابراهيم بيومى : فى الفلسفة الاسلامية - منهج وتطبيقه ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٢ .

(٣٩) المحاسبى ، الحارث بن أسد : كتاب التوبة ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، القاهرة ، دار الاعتصام .

(٤٠) مرحبا ، الدكتور محمد عبد الرحمن : الكندي - فلسفته - منتخبات ، بيروت - باريس ، منشورات عويدات .

(٤١) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر .

(٤٢) المعدل ، الداعى الشيخ حسن : معرفة النفس الناطقه ، ضمن مجموعة (أربع كتب حقانية) تحقيق الدكتور مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٨٣ م .

(٤٣) الوادعى ، على بن حنظلة المحفوظى : رسالة ضياء الحلوم ومصباح العلوم ، ضمن مجموعة (أربع كتب حقانية) تحقيق الدكتور مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٨٣ م .

المراجع الأجنبيه :

BRADLY, F.H.: Apearance and Reality, 2 nd edition, Oxfornd the Clarendon press, 1928 .

Gibb,R : The B.S.O. A.S., 1952 - Xiv 3.

Greener, Leslie : The Discovery of Eygpt, London, Cassell .

Hume, David: A Treatise of Human, Nature, edited by Selby- Bigg, Oxford, the Clarendon press, 1896 .

J.A.L. : The Field of Philosophy .

Laird, J. : Problems of the Self, Macmillans and Co., 1917 .

Plato : Phaedo, English Translation by Harold North Fowler , Williarnm Heineman, the loeb. Classical liberary .

- : The Republic, Translated by Francis MacDonald Cornfood, Oxford, the Clarendon press, 1941 .

- : On the Tnial and Death of Socrates , Lane Cooper trans. (I thaca, N.Y., Cornell University Press, 1941 .

فهرست المحتويات

رقم الإيداع بدار الكتب : ٤٥٣٤ / ١٩٩٠
الرقم الدولى 2 - 00 - 5126 - 977